N° 5 1959 Mai

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

# Philosophie ou théologie de l'histoire ?

## INTRODUCTION AU PROBLEME DE LA REVELATION
(*suite*)

### IV

C'est alors que se présente à nos hésitations et revendications la seule métahistoire concrète, qui tienne compte et de l'esprit et de la matière, qui est en outre à l'origine de toute métahistoire.

Ce n'est pas une philosophie de l'histoire, c'est une théologie de l'histoire. Cependant elle assume tous les postulats métaphysiques que nous avons rencontrés précédemment. C'est la conception chrétienne. Elle a inspiré l'histoire idéaliste et l'histoire matérialiste. Elle maintient unis et convertis les traits antinomiques de ces deux types.

Cette conception a été assez souvent exprimée, en ces derniers temps, pour que nous n'ayons pas à en faire un exposé exhaustif. Répond-elle aux exigences de l'Esprit, projette-t-elle quelque lumière sur les énigmes de l'histoire? c'est la seule question à laquelle nous souhaitons répondre.

*Le Terme et son Avènement.*

L'histoire chrétienne annonce que le temps est maturation. La durée possède un sens plénier, puisqu'elle constitue, en toutes ses étapes, la « prophétie » du Terme, c'est-à-dire tout à la fois la préparation et la prédiction de l'Avenir.

Structures formelles ! dira-t-on peut-être. En aucune façon. L'avènement promis au déroulement des siècles n'est rien d'autre, en effet, que l'Avènement de l'humanité historique et concrète sous les espèces de la « nouvelle créature », du *novus Adam*. C'est une Cité nouvelle, elle est faite de vivants concrets, corps et âmes. Elle est universelle.

Tout homme peut s'y présenter, chacun a reçu le pouvoir réel de s'y faire introduire après avoir reçu le droit d'y accéder. Il n'y a point de privilégiés du temps, en ce sens que seuls les derniers venus y seraient admis. Il n'y a point non plus de privilégiés de l'intelligence ou de l'éducation, comme si les seuls esprits introduits au Savoir spéculatif obtenaient le droit de prendre rang dans la Cité Nouvelle.

Une seule condition est posée et elle est toute spirituelle, ignorant les distinctions de classes, de temps, d'intelligence : donner un consentement personnel et effectif à l'Avènement de la Cité, agir en ordonnant son action vers la Société future, épouser le sens de l'Histoire Sainte.

Sous cet aspect, l'histoire universelle et l'histoire personnelle se rejoignent. L'histoire universelle est le confluent des histoires individuelles. Le temps de l'Humanité marche vers l'Avènement, dans la mesure où l'histoire de chacun s'oriente librement vers la construction de la Cité nouvelle.

En celle-ci repose la justification de tout et de tous, du temps personnel et du temps universel.

Toutefois la Société nouvelle n'est l'Avènement de l'Humanité que pour s'édifier progressivement sur l'Homme Véritable et en lui. Dans la mesure où le Christ, vrai Dieu et vrai homme, assume en quelque façon l'humanité tout entière et l'exhausse jusqu'à lui, dans la mesure où celle-ci s'approprie en lui son essence, l'humanité accède à l'authenticité définitive, dont Marx rêvait à ses heures. Mais elle n'y parvient point par elle-même. Elle ne le peut, car l'authenticité humaine est plus haute que nature. L'humanité n'y parvient que par le Christ, plus haut que l'homme et cependant identique à l'homme.

Dans ces conditions, le déroulement des siècles est une métahistoire. Chaque instant ouvre, en effet, la possibilité divine du Terme, offre l'occasion d'intérioriser, de « revêtir » le Christ Jésus, de procurer l'Avènement de la Cité sainte, qui est le Christ parvenu à la plénitude de son âge (Ep 2, 15). C'est pour aboutir à ce Terme surnaturel que le temps est donné et qu'il passe, pour rien d'autre que cela.

Ainsi donc c'est le Christ, à la fois présent et futur, historique et mystique, individuel et total, qui suscite l'histoire quotidienne. Il est tout à la fois Raison suffisante et Fin dernière, car « Dieu nous a élus dans le Christ, dès avant la création du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour, déterminant d'avance que nous serions pour Lui des fils adoptifs par Jésus-Christ » (Ep 1, 4-5), « dessein bienveillant qu'il avait formé en lui par avance... : ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ » (Ep 1, 9-10).

Tel est le Terme : Dieu tout en tous, — c'est-à-dire le Christ, l'Homme Nouveau en sa plénitude, la Cité Sainte.

Quand le Christ enfin accompli paraîtra, alors « le temps aura changé de signe ». La Cité Nouvelle se dévoilera, qui descend de Dieu, « dont l'Agneau est la lumière » (Ap 21, 23). Dans le Christ plénier, la précarité se muera en stabilité vivante, les divisions en unanimité. Tout mal et tout malheur seront dépassés à jamais : « de mort, il n'y en aura plus ; de pleur, de cri, de peine, il n'y en aura plus, car l'ancien monde s'en est allé » (Ap 21, 4).

Sur le Terme triomphant ne pèse aucune menace de régression ou de corrosion, car « le Christ demeure pour l'éternité » (He 7, 24). Transcendance et immutabilité divines sont définitivement les dimensions de l'humanité vraie. « Voici que je fais l'Univers nouveau », proclame le Maître de l'Histoire, « et les justes régneront pour les siècles des siècles » (Ap 21, 5 ; 22, 5).

Ainsi, dans le Christ total, vrai Dieu et vrai homme, Homme nouveau solidaire du genre humain tout entier, l'histoire réelle et concrète possède le Terme absolu, la Valeur transcendante, le sens irréversible que réclame toute métahistoire. Dans le Christ et par le Christ, le déploiement temporel, chargé d'humanité, reçoit une consistance impérissable. Dans notre temps et pour ce temps que nous vivons, le Christ plénier est immédiatement et directement l'Absolu de signification et de valeur, — présent au temps des hommes pour le valoriser indéfiniment, — transcendant au temps des hommes pour l'élever infiniment.

*Collaborer à l'histoire.*

Le christianisme proclame donc l'existence du Terme absolu, Parousie du Christ et Christ total. Il affirme également que cet avènement est confié à la libre coopération du genre humain. « Nous sommes, en effet, les auxiliaires de Dieu » (I Co 3, 9).

L'homme est convoqué, non pas pour regarder l'Avènement approcher, mais pour le faire, pour le hâter. Toute l'existence se trouve compromise dans cette sommation : l'esprit jusqu'en ses replis les plus secrets et ses pensées inavouées, le corps avec tous ses gestes. Tout dans l'homme est sollicité de revêtir le Christ, d'accéder à l'Homme Nouveau dès maintenant en vue d'un éternel demain, tout en l'homme aussi est susceptible de promouvoir la Cité Nouvelle : prier ou lutter pour le pain quotidien, travailler ou se reposer, croire, espérer ou aimer, se réjouir ou pleurer... Aucun acte n'est absolument étranger à l'Avènement, surtout dès que l'intention spirituelle pointe effectivement vers le Christ. « C'est là le culte spirituel que vous avez

à rendre », déclare saint Paul (Rm 12, 1), c'est là aussi la coopération que nous devons à l'histoire, à la construction commune des « nouveaux cieux » et de « la nouvelle terre ». Puisque Dieu a remis l'achèvement du temps aux mains de l'humanité, que celle-ci se mette donc au travail et qu'elle accomplisse son destin : l'Homme Nouveau.

Dès l'origine, le christianisme a su que telle était la fonction dévolue à l'humanité et telle la dignité reçue. De façon directe et pratique, saint Pierre l'indique, parlant au peuple de Jérusalem après la guérison de la Belle Porte : « Repentez-vous et convertissez-vous, afin que vos péchés soient effacés et qu'ainsi le Seigneur fasse venir le temps du répit », parousie du Christ et restauration universelle (Ac 3, 19-20). C'est dans le même sens que Pierre, de nouveau, s'exprimera dans la seconde Epître (3, 11-13).

De notre collaboration dépend donc l'Avènement et nous pouvons justement revendiquer le privilège et l'honneur de faire l'histoire pour une part qui est nôtre, et de la conduire à son Terme par un acte qui est nôtre.

Par quel itinéraire conduirons-nous l'Histoire à son Terme? Il est vain d'en vouloir donner des représentations. Qui peut décrire l'avenir? Une seule question importe : le cheminement des siècles parviendra-t-il certainement à l'Avènement? le triomphe en est-il assuré?

Il semble bien que non. Le christianisme proclame l'homme pécheur, inévitablement par sa naissance, inévitablement par sa volonté ultérieure. Le christianisme, semble-t-il, se trouve dans une situation pire que le marxisme lui-même, pire que le déisme, pour prédire le triomphe de l'histoire.

Et, de fait, la pensée chrétienne sur l'histoire ne serait qu'une impasse, tout comme les conceptions matérialiste ou idéaliste, si Dieu ne possédait le secret de se faire l'âme de notre propre liberté, si Dieu ne trouvait en son Fils, Jésus-Christ, le moyen de se faire immanent au temps sans y perdre sa transcendance, d'être à chacun plus présent que chacun ne l'est à soi-même.

*Présence de Dieu à l'histoire.*

Il faut s'arrêter un moment à considérer ce point. Cet examen permettra de comprendre pourquoi l'Histoire ne saurait manquer de réussir.

La Révélation chrétienne l'affirme donc, souvent et avec force : Dieu s'insère dans le temps de l'humanité. Le Terme absolu, transcendant, définitif s'étend lui-même au long de notre durée. Comment? De plusieurs façons, dont il suffit de relever ici les plus décisives.

La première manière, celle qui est le signe et l'instrument efficace

— le sacrement — de toutes les autres, c'est la présence historique du Verbe Incarné à une portion du temps, limitée et contingente, la durée d'un homme, — à une nation limitée et contingente, le peuple juif, — à une civilisation limitée et contingente, la Palestine du premier siècle. Telle est l'insertion du Verbe de Dieu dans les déterminismes sociologiques, tel est l'assujettissement consenti par la Liberté Incréée aux libertés créées.

Or, parce que le Verbe de Dieu s'est fait l'un de notre race, il est aussi le frère éminent de tout homme venant en ce monde. Aucun de ses humbles frères ne peut donc exister sans une relation insécable au Christ, à l'Homme par excellence. Personne n'entre donc dans l'humanité sans être lié au Seigneur Jésus, sans en porter en quelque manière les traits de famille, quand bien même il n'en aurait pas l'esprit de famille. Pour tout homme, appartenir à la race humaine c'est avoir pour vérité, non pas seulement des lois formelles, mais la Vérité unique et concrète qui est le Christ vivant. Appartenir à la race humaine c'est être soumis à l'appel du bien, qui n'est pas seulement loi formelle de l'agir, mais l'unique Valeur vivante qui est le Christ Eternel. Bref, le Mystère de l'Incarnation affecte la nature humaine jusqu'en sa texture ontologique et détermine — par grâce — une orientation vers Celui qui est le Premier-né de toute créature, le Premier de l'Ordre total. Polarisation de l'être en vertu de la Présence divine dans la série des hommes, tel est le reflet, posé sur la nature, du Mystère de l'Incarnation.

Tout homme est donc constitué par un mode d'exister qui le rend solidaire de l'Homme-Dieu. Le Verbe Incarné est devenu, en raison de l'Incarnation, pour tout homme « le lieu naturel », le pôle d'attraction. Il est, en chacun, structure d'existence [46]. Telle est la manière la plus humble dont Dieu se fait coextensif à l'histoire. Elle est indépendante de l'accueil que lui réservent ses frères humains, elle est donnée avec l'existence.

Il en est une autre, plus haute. Elle dépend, celle-là, de la liberté d'un chacun. Dieu n'entre ici dans l'histoire par le Christ que dans la mesure où nous le lui permettons, dans la mesure où nous lui offrons l'espace de nos existences pour y déployer la pleine stature de l'Homme Nouveau.

A vrai dire, ce mode plus haut constitue déjà, par lui-même, l'anticipation de la phase terminale du Temps, les arrhes de la Cité sainte.

46. Qu'on veuille le remarquer : il ne s'agit pas ici de la « grâce » au sens technique, mais d'un don fait par grâce, c'est-à-dire accordé gratuitement et surajouté. C'est mettre en œuvre la pensée des Pères grecs (cfr L. Malevez, *L'Eglise Corps du Christ,* dans les *Rech. de Sc. Relig.*, 1933). L'élucidation spéculative de cette conception est faite de manière différente par les auteurs (cfr Hocedez, Malevez, K. Rahner...).

Il n'est rien d'autre en effet que la communion de tous dans la vie de l'Unique Fils de Dieu. C'est la grâce. Elle imprègne, selon que nous y consentons, tous les instants de notre durée, elle sollicite chacun de construire plus belle la Cité universelle.

Ainsi le Verbe Incarné pénètre dans l'histoire, l'Eternité se rend contemporaine de la durée. C'est le principe qu'énonce l'Ecriture sainte elle-même : « Le Christ hier, aujourd'hui et à jamais » (He 13, 8). C'est pourquoi, sans aucun doute, Abraham a pu voir le Jour du Christ et s'en réjouir (Jn 8, 57), Isaïe apercevoir quelque chose de la Gloire du Messie (Jn 12, 41).

Présent dans le « Hier » aujourd'hui dépassé, le Christ demeure présent dans le « Maintenant » de chaque jour : « Je suis avec vous pour toujours » (Mt 28, 20). C'est qu'en effet aujourd'hui encore le Christ se fait le contemporain de nos existences par les médiations sacramentelles : « Ceci est mon Corps, ceci est mon Sang ». Et demain, comme aujourd'hui, l'histoire se poursuivra contenant cette même présence, car le Christ est notre avenir, indéfectiblement. C'est promesse divine : « Et moi, je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin du monde » (Mt 28, 20).

Dieu dans le Christ s'est donc rendu immanent au temps des hommes. Mais aujourd'hui comme autrefois, c'est une histoire déterminée dans l'histoire, c'est un temps circonscrit dans le temps, qui médiatise la présence du Christ aux événements, plus intimement.

Si la durée d'Israël a été l'instrument par lequel Dieu a commencé d'entrer en contact avec l'humanité, le temps de Jésus de Nazareth fut le moment privilégié où le Verbe s'insérait personnellement dans le temps universel. Et maintenant, c'est par le temps de son Corps, l'Eglise, que le Christ continue de se faire présent à l'histoire. C'est à l'instant de la Présence sacrificielle, sacramentelle et réelle que s'élabore, dans l'Eglise, la transmutation de la société humaine en peuple de Dieu, et celle du peuple de Dieu en Cité éternelle. C'est dans l'histoire sacramentelle de l'Eglise que le temps naît efficacement à l'Eternité.

Ainsi pensait saint Augustin. Reprenant les images de l'Apocalypse, il déclare que la Cité Nouvelle descend tous les jours du ciel, la grâce de Dieu accroissant tous les jours par le Baptême le nombre de ceux qui seront citoyens de la Patrie définitive [47].

---

47. « Et e caelo quidem ab initio sui descendit (ista civitas caelestis) ex quo per huius saeculi tempus gratia Dei desuper veniente per lavacrum regenerationis in Spiritu Sancto misso de caelo subinde cives eius accrescunt » (*De civitate Dei*, 20, 17; *P.L.*, 41, 682).

*L'aboutissement de l'Histoire sainte.*

S'il est une croyance éclatante dans le christianisme, c'est bien la foi au triomphe de l'histoire en Jésus-Christ et par Lui, ainsi que nous le remarquions plus haut. Ce n'est pas une foi injustifiable, au moins en ce sens que c'est une foi pleinement cohérente avec elle-même.

Le temps aboutit en effet, la durée se solde par une victoire, parce que Dieu s'est mis à l'œuvre, personnellement et sans discontinuer, à l'intérieur du temps des hommes, pour l'orienter et le conduire au Terme qui est le Christ total. Dieu — et Dieu seul — peut faire cela, car Lui seul peut, sans violer la liberté, la mouvoir du dedans par sa grâce, par l'Esprit de Jésus-Christ. Dieu intervient, non du dehors, mais à l'intérieur des libertés, donnant la grâce qui est la vie de son propre Fils. Or cette participation surnaturelle éveille au cœur de la liberté les désirs et les aspirations du Fils de Dieu : accueillir le temps de nos existences, l'ordonner à l'histoire universelle que Dieu veut construire. La grâce, c'est la voix du Fils qui « parle au cœur » (Os 2, 16) et inspire d'aimer ce que Dieu préfère. Ainsi naît, doucement et efficacement, le mouvement spirituel qui va dans le sens de l'Histoire, vers l'accomplissement de la Cité sainte.

C'est pourquoi — Dieu merci! — nous n'avons pas à craindre que le mouvement historique s'enlise ou échoue misérablement. L'Histoire réussira, de par Dieu, sous la direction des libertés humaines, divinement séduites, cimentées par l'Amour au profit du Terme, la Cité sainte.

C'est ainsi que Dieu, en pleine humanité, fait l'histoire des hommes. Tout-puissant parce que Tout-aimant, Lui seul peut garantir et garantit de fait que l'Histoire aboutira à son Terme, par la coopération des hommes libres. Lui seul le peut, en dépit des refus réels, en dépit des retards apportés librement par certains, parce qu'il est présent à la liberté de tous. Lui seul le veut. Tel est le sens de sa Fidélité.

La présence de Dieu à l'Histoire est donc une affirmation capitale. C'est encore cette Présence — si mystérieuse soit-elle — qui éclaire et justifie la réponse à une autre interrogation. Comment, demandera-t-on, l'histoire contingente, facticité pure selon les apparences, peut-elle se dépasser elle-même dans la Transcendance, l'Absolu, le Définitif, l'Eternel? A cette question l'histoire matérialiste ne saurait donner une réponse positive qui soit justifiée. L'histoire idéaliste ne le pourrait qu'en immergeant Dieu dans l'histoire, en l'y anéantissant finalement, se condamnant ainsi à ne pouvoir justifier sa réponse positive.

La pensée chrétienne invoque la Présence personnelle de Dieu au temps. Si l'histoire transcende la pure facticité et se dépasse elle-

même dans l'absolu, c'est parce que l'Eternité est déjà donnée dans le temps sous les espèces de Jésus-Christ et de son Corps qui est l'Eglise. La vie personnelle de Dieu est déjà à l'œuvre dans la vie temporelle des hommes. L'histoire aboutit donc à l'Eternité de Dieu parce qu'elle la porte et la contient depuis l'origine « de bien des manières et en des formes différentes » (He 1, 1).

*Coopérer à l'histoire. Dernière question.*

La doctrine chrétienne justifie donc la croyance au triomphe de l'Histoire. Elle explique aussi comment ce triomphe est réalisé grâce à une collaboration humaine effective.

Or, au sujet de cette collaboration, une question demeure que nous avons déjà effleurée. La contribution que l'homme est appelé à apporter à l'histoire est certainement faite de l'intention spirituelle qui vit au fond de tous ses actes concrets. Mais cette contribution à l'avènement du Terme Dernier est-elle faite aussi de la réalité apparente et matérielle de ces actes? Plus directement, la question est la suivante : la contribution de l'homme à l'histoire est-elle aussi constituée par les formes de l'action temporelle et technique, par les œuvres d'une civilisation? Ou bien, ces réalités historiques n'ont-elles aucun rapport avec l'avènement du Terme?

A ces questions le christianisme apporte une réponse de principe. Elle se trouve dans le dogme de la résurrection des morts. En effet, cette doctrine met en évidence, dans un cas privilégié, une intégration réelle de la matière cosmique à la Cité Nouvelle, Humanité nouvelle, « nouveaux cieux et nouvelle terre ». Ainsi est déclarée la solidarité entre la matière et l'esprit, pour un Terme qui les transcende tous deux [48].

Plus précisément, la pensée chrétienne s'énonce de la manière suivante : le temps de l'histoire, sa durée, les formes des civilisations, l'œuvre des siècles sous toutes ses formes ne sont pas des phénomènes dépourvus de sens par rapport au Terme de l'Histoire. Ils ne sont pas que vanité ou « le rêve d'une ombre ». A travers le corps et l'âme des hommes, ils conditionnent l'avènement de l'Homme Nouveau, et cela pour une part certaine. Quelle part? Il n'est pas possible de le dire, sinon en principe. Il nous est déjà beaucoup de savoir que la croissance du Temps dépend en quelque façon de la constitution d'une société terrestre convenablement agencée, digne de l'homme, préfigurant tant bien que mal la Société définitive et supra-terrestre. C'est à cette réussite ultime que s'efforce l'Histoire Universelle à travers les histoires personnelles, s'il est vrai que « la création en

48. Ce mystère apporte une solution au problème difficile de la survie personnelle (cfr note 45).

attente aspire à la révélation des fils de Dieu » et espère, « elle aussi, être libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (Rm 8, 19-21).

Mais tout cela n'est possible, redisons-le, que parce que le Christ, l'Homme-Dieu, s'est rendu présent à l'histoire de tous les temps, y déposant un levain d'immortalité. Autrement dit, l'histoire, qui passe, s'écrit et se raconte, charrie plus que l'homme, plus que les œuvres de l'homme; elle est théophore. C'est pourquoi le temps de l'*homo faber,* le temps des civilisations, peut être aussi le temps de la coopération à l'Histoire sainte. Il peut, à son dernier jour, éclore en Eternité, comme la fleur se dépasse dans le fruit.

## V

Ayant ainsi dessiné la courbe de l'Histoire, telle que l'entend la pensée chrétienne, considérons l'accueil qu'il faut lui réserver.

L'histoire chrétienne est une histoire concrète, autant que l'histoire marxiste. Elle se développe sous l'action des hommes réels, sous la poussée de leurs besognes, de leurs œuvres, de leurs peines et de leurs souffrances. Mais plus concrète que la perspective marxiste, la perspective chrétienne intègre la mort. C'est le dernier travail, c'est la dernière peine, le dernier acte offert à la liberté, l'ultime collaboration à l'histoire. Elle a un sens. Ou du moins elle peut avoir un sens, si elle reproduit, avec la grâce divine, la mort de Jésus-Christ, autant que faire se peut.

En même temps et sous un autre aspect, l'histoire chrétienne recueille tout ce qu'il y a de valable dans l'histoire idéaliste. C'est l'Esprit Saint, Esprit de Dieu et Esprit du Christ, qui fait l'histoire souverainement et la mène à l'éternité. Nul autre que l'Esprit ne pourrait y réussir. Par Lui, Dieu est communicable et communiqué, présent à tout homme et à tout instant, immanent à la durée sans y compromettre son absolue transcendance. C'est l'Esprit qui, intériorisant le Christ Jésus en toute âme accueillante, entretient la croissance de l'Homme Nouveau jusqu'au dernier Jour. C'est pourquoi le temps où l'Esprit demeure indéfectiblement introduit au Savoir absolu, qui est Vision béatifiante.

Mais la question préalable demeure : l'Histoire chrétienne est-elle vraie? Autrement dit et pour interroger sur l'essentiel directement : est-il croyable que Dieu en Jésus-Christ ait révélé et fondé le sens de l'histoire?

On ne peut répondre à cette question de manière satisfaisante, sans d'abord prendre en considération la situation concrète de l'homme.

La condition humaine, découverte progressivement au travers de l'histoire, est bien loin d'être transparente à la réflexion critique. L'homme demeure à lui-même partiellement inconnu et il exige que cette situation ne soit que provisoire. « Je veux voir », revendique A. Camus. Mais comment dépasser le partiel et l'obscur?

Bien plus, livré à sa condition native, l'homme est le plus sérieux obstacle au triomphe de l'histoire. On nous le dit de tout côté et la réflexion critique ne peut écarter cette évidence, nous l'avons constaté. L'histoire est toujours, en raison de l'homme, exposée au péril de l'absurde, parce qu'elle baigne inévitablement dans le mal et l'ignorance.

Si Dieu est un Dieu vivant et personnel, si l'histoire est son projet, s'il ne peut en être absent, — comme nous devions le reconnaître, — serait-il incroyable que le Maître du temps ait donné la réponse à nos questions essentielles sur l'histoire? Ce ne peut être invraisemblable, si l'histoire est en vérité le projet de Dieu confié à la coopération des hommes. En effet, tant qu'elles ne sont pas résolues, nos interrogations, nos incertitudes, grèvent notre décision, retardent notre élan en faveur d'un Avènement, trop voilé pour nous entraîner, trop difficilement certain pour nous séduire. Inconnu ou mal connu, le Terme de l'Histoire est à nos yeux moins désirable, moins désiré de fait. Il est donc moins assuré aussi.

Si Dieu veut donc protéger son dessein qui est l'Avènement du Sens définitif, il est pratiquement nécessaire que les hommes sachent, à n'en pas douter, vers quel Terme réel s'écoule le Temps, par quels moyens concrets chacun doit s'efforcer de le promouvoir. Une révélation qui nous renseignerait n'est pas simplement plausible, elle est indispensable. Nous n'avons qu'une seule existence à vivre et il faut savoir tout de suite! Or, pour nous, toutes les certitudes sont solidaires les unes des autres, mais toutes les incertitudes aussi. Ce qui n'est pas clair enténèbre les vérités voisines et les rend douteuses, malgré que nous en ayons. Ce qui est impraticable aux uns ralentit la marche des autres.

Pourquoi Dieu ne tiendrait-il pas compte de la condition de ceux qui lui doivent leur présence dans l'histoire et ont reçu de lui la charge de la conduire à son Terme? Pourquoi refuserait-il de les soutenir et de les éclairer par une parole ou par une présence plus intime et plus active, puisque aussi bien l'Histoire n'existe que par Lui et que pour Lui?

Cette hypothèse s'est-elle réalisée en fait? cette éventualité a-t-elle pris corps?

Il ne suffit pas, pour établir une réponse affirmative, que la doc-

trine chrétienne de l'histoire, qui se présente comme révélée, correspond point pour point aux requêtes essentielles de la pensée critique. La démonstration d'une cohérence intrinsèque n'est pas encore l'affirmation de la réalité d'un fait — de la révélation, dans le cas présent. Seules, en effet, l'histoire et l'expérience de l'histoire concrète peuvent être sommées de répondre à notre question, car « l'étude du monde est pour nous la seule voie de la connaissance et la réalisation dans le monde est le seul chemin possible de la réalisation existentielle [49] ».

La réalité d'un fait ne s'aperçoit qu'à travers une expérience directe ou indirecte. Que l'homme interroge donc les faits, qu'il s'ouvre aux témoignages historiques, qu'il s'adresse à la mémoire de l'humanité, qu'il replonge dans la société qui le porte. Il ne saurait être question pour lui de connaître, de se faire, d'exister hors du temps et de la collectivité, hors du passé et de la tradition.

Retourner à l'histoire n'est donc rien d'autre que retourner à soi-même, devenir ce que l'on est. C'est pourquoi rien n'est plus nécessaire, rien n'est plus légitime en même temps.

Mais alors est commencée une démarche nouvelle. Elle ne sera plus seulement réflexion critique, mais expérience concrète. Il le faut, puisque la réflexion critique elle-même l'exige, en exigeant que soient pris en considération les faits et en posant que l'homme ne s'accomplit que dans l'histoire vécue.

Démarche nouvelle, puisque les objets d'investigation sont désormais les événements, les documents, les réalités contrôlables. Démarche nouvelle encore, parce que « la pointe chercheuse » ne sera plus principalement la pensée abstraite et logicienne mais l'esprit avec toutes ses puissances. Il ne s'agit plus seulement de raisonner, mais d'apercevoir, de voir, de concevoir. Il y faut l'intelligence et l'amour de tout ce qui est, amour informé par la raison, raison aiguillonnée par l'amour. C'est que, pour repérer le réel immuable dans l'expérience mouvante, pour interroger droitement sur l'existence et le destin de l'homme, il faut d'abord être homme au sens plénier du terme, être ouvert à l'existence totale.

Cette démarche, nous n'avons pas à l'entreprendre ici. Elle suppose bien des enquêtes historiques et notre intention se borne simplement à dessiner une introduction au problème de la révélation. Mais nous pouvons indiquer d'un mot les questions qui demeurent en les rattachant aux précédentes.

49. K. Jaspers, *La foi philosophique*, p. 50. Cfr aussi A. Hayen, dans *L'homme et l'histoire*, p. 325; K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 1941, pp. 138-149. — L'histoire en effet est le seul domaine dont on puisse démontrer à priori qu'elle est le lieu où l'homme a le devoir d'être attentif à une révélation éventuelle.

Nous avons dit que la doctrine chrétienne sur l'histoire élucidait celle-ci d'une manière cohérente. Cependant une telle doctrine renvoie incessamment et aboutit au Mystère, c'est-à-dire à des affirmations dont nous ne pouvons percevoir par nos lumières naturelles la vérité intrinsèque. Accueillerons-nous alors le Mystère? au nom de quoi?

A défaut d'évidence intrinsèque, le Mystère proprement dit n'est recevable et ne doit l'être qu'en raison d'une attestation tellement irréfutable et décisive qu'elle abolisse en droit tous les doutes, toutes les objections, toutes les fins de non-recevoir. Or, précisément, cette attestation soutient le Mystère chrétien de l'histoire. Celui-ci a été enseigné immédiatement par Dieu prenant position dans l'histoire concrète, s'adressant aux hommes engagés dans le temps, se faisant lui-même le Témoin Primordial.

Critiquement, il n'y a plus rien à exiger, car aucune attestation ne saurait surclasser le témoignage personnel du « Véridique » (I Jn 5, 20). Si Dieu a parlé un langage proportionné à l'homme, un langage infaillible garanti contre toute déformation, un langage contrôlable, enregistré et conservé, — la doctrine que véhicule ce langage ne saurait être controuvée.

Critiquement encore, il n'y a plus à interroger sur les titres que présenteraient d'autres religions. L'attestation absolue est au bénéfice du christianisme. D'ailleurs aucune autre doctrine ne s'est jamais présentée comme ayant été prononcée par Dieu en personne devenu homme véritable et « trouvé tel qu'un homme » (Ph 2, 7), s'exprimant dans le langage d'une civilisation contingente. Dans de telles conditions, la pensée chrétienne sur l'histoire n'est pas une doctrine parmi d'autres, même la plus haute et la plus cohérente, elle est *la* doctrine de l'Histoire, *la* vérité sur le Temps, et elle ne peut être que cela.

Réellement cependant la question demeure entière. Les remarques critiques précédentes n'ont fait que repousser plus loin le problème décisif que voici : à quels signes historiques, dans quelle expérience a-t-on reconnu la présence du Témoin Absolu? quelle vérification a-t-on que Dieu a parlé personnellement un langage d'homme aux hommes, sur la terre des hommes? Toute la question se concentre finalement dans l'interrogation suivante : Jésus-Christ est-il le Fils de Dieu au sens propre de l'expression? s'il l'est, comment le savons-nous?

L'histoire alors est invitée à fournir les éléments de la réponse. C'est à elle de présenter les motifs valables d'une réponse affirmative et de la justifier sur le plan de l'expérience. En d'autres termes, la première et la dernière besogne qui incombe à l'homme est de recon-

naître le sillage divin laissé à la surface de notre univers par le passage de Jésus de Nazareth et par le séjour de l'Eglise, son prolongement organique. Cette enquête et ce discernement sont indispensables, sous une forme ou sous une autre, élémentaire ou savante, individuelle ou collective.

Quand tout cela est accompli, il reste encore à chacun la responsabilité de faire pour son propre compte l'expérience personnelle et spirituelle de Jésus, Fils de Dieu, à travers son Eglise dans l'histoire.

Mais ceci est une autre et plus grave affaire...

*
* *

« Le problème de l'existence de Dieu accompagné du problème des attributs de Dieu est aujourd'hui démodé... Comme devant beaucoup de notions religieuses ou semi-religieuses, la question spontanée, aujourd'hui, n'est plus 'Est-ce vrai?' mais 'Qu'est-ce que ça signifie?' La substitution d'un problème de sens à un problème d'existence est caractéristique [50] ».

Concédons qu'il en est ainsi. C'est précisément cette question de sens que pose le problème de l'histoire. Quelles sont les significations absolues? demande l'esprit inévitablement. Or, Dieu est le seul qui puisse endosser la responsabilité de telles significations. Sans Dieu, en qui résident justification et valeur absolues pour le temps et pour les êtres dans le temps, l'histoire n'a pas de sens. Plus exactement l'histoire n'est pas. L'homme lui-même, être historique, n'est pas.

Mais l'homme est. Il pense le temps. Il ne peut pas ne pas le penser et le vouloir comme Histoire. Aussi n'est-il pas possible d'effacer, sur l'horizon de l'humanité, l'éventualité d'une Parole de Dieu, maître de l'Histoire.

*Chantilly (Oise)* André DE BOVIS, S. J.
Les Fontaines.

50. R. Ruyer, *Néofinalisme*, Paris, 1952, p. 1.

# L'impuissance de Paul en face de l'ange de Satan

Récemment et non sans mérite de sa part, J. M. Schulte a tourné en dérision la verve effrénée des exégètes qui attribuent à un voyageur aussi intrépide et expérimenté que Paul les maladies les plus divergentes [1]. L'apôtre aurait été affecté de presque toutes les maladies connues en Asie Mineure : la malaria, l'ophtalmie, la migraine, etc. On va même jusqu'à envisager l'épilepsie. L'aveu de Paul dans 2 Co 12, 7 a joué le rôle principal dans l'énoncé de cette diagnose : « Et pour que l'excellence même de ces révélations ne m'enorgueillisse pas, il m'a été mis une écharde en la chair, un ange de Satan chargé de me souffleter ».

Pendant bien des siècles ce « stimulus carnis » a fait croire à une tentation charnelle. Cette interprétation est, à l'heure actuelle, complètement abandonnée et remplacée par l'hypothèse-maladie. Déjà quelques Pères de l'Eglise avaient élevé la voix — voix de celui qui crie dans le désert — pour énoncer une autre explication du verset cité ci-dessus : l'apôtre ferait allusion aux persécutions qu'il avait à subir de la part de ses congénères [2]. Dans son *New Testament* R. Knox s'exprime en faveur de cette opinion en se référant aux Nombres 33, 55, où Jahvé donne aux ennemis d'Israël l'épithète « d'épines dans vos yeux et d'échardes dans vos flancs [3] ». Cet argument a été tant soit peu élaboré par T. Mullins qui a su ajouter d'autres exemples de la même métaphore [4]. Il me semble cependant qu'une argumentation, qui n'a pour entrer en lice d'autres armes que ces quelques passages, est insuffisante pour faire lâcher prise aux nombreux partisans de la théorie-maladie. Puissent les pages qui suivent apporter leur contribution au débat.

Commençons par situer le verset dans son contexte. L'apôtre est

---

1. *De apostel en zijn ziekte(n)*, dans *Ned. Theol. Tijdschr.*, t. XI, 1956/57, p. 110-118.

2. Ainsi par ex. S. Jean Chrysostome. A propos de la question de l'ange chargé de souffleter S. Paul, il écrit : « Satan Hebraeorum lingua adversarium sonat ; ac Scriptura tertio libro Regum adversarios hoc nomine appellavit (5, 4). Quod ergo ait, hanc habet sententiam : Deus praedicatione feliciter progredi non permisit, quo animos nostros demitteret, verum adversarios in nos impetum facere passus est » (*P.G.*, 16, 578).

3. Edit. 1951, p. 530, note 2.

4. *Paul's Thorn in the Flesh*, dans le *Journal of Biblical Literature*, 1957, p. 299-303.

en train de se défendre auprès des Corinthiens contre les pseudo-missionnaires qui ont sapé les fondements de son autorité. Les Corinthiens, influencés par la vantardise de ces derniers, leur avaient trop aisément prêté l'oreille. Paul leur oppose qu'il n'y a lieu de se glorifier que dans le Seigneur, mais que si pourtant il faut se glorifier, lui, Paul, a assez de mérites et de titres à faire valoir. En une phrase de longue haleine, il récapitule tout ce qu'il a eu à endurer pour la communauté chrétienne. « Mais il est insensé de s'en prévaloir », ajoute-t-il, en s'interrompant lui-même. Il préfère se glorifier de sa faiblesse. Et s'il y a lieu de se glorifier quand même, il peut appeler aussi en témoignage les révélations exceptionnelles que Dieu lui a accordées. Mais pour que l'apôtre ne se glorifie pas de ces visions (suit le verset qui nous occupe :) il lui a été mis une écharde en la chair, un ange de Satan chargé de le souffleter. Il a prié Dieu par trois fois de l'éloigner de lui [5], mais il lui a été répondu que la grâce de Dieu se déploie surtout dans la faiblesse. Cette considération a amené l'apôtre à s'appuyer sur sa faiblesse, voire même à s'en glorifier.

*Faiblesse, écharde dans la chair* et *ange de Satan* (qui le soufflète), voilà donc trois expressions qui semblent s'éclaircir. Pour arriver à savoir de quoi l'apôtre supplie avec tant d'instance d'être délivré, il convient de mener l'entreprise en trois directions différentes. Il n'en coûte guère — et de là vient le succès de l'hypothèse — de voir dans ces trois termes une constante allusion à des maladies corporelles : pour faiblesse et écharde dans la chair cela va sans dire [6]; puis les Juifs voyaient volontiers en Satan la cause des maux et des maladies. Rappelons-nous Job et la femme courbée de l'Evangile de S. Luc (13, 16). Toutefois la question n'est pas de savoir ce que les termes veulent dire en d'autres endroits des Livres Saints, mais ce que Paul désigne sous ces expressions dans 2 Co 12. Aussi, pour donner une réponse adéquate, convient-il avant tout de consulter le contexte. Nous y examinons successivement en quel sens on se sert des notions « Satan », « écharde dans la chair » et « faiblesse ».

1. Dans ce qui précède 12, 7 l'apôtre avait déjà plusieurs fois parlé

---

5. Ceci nous rappelle l'oraison du Christ au jardin des oliviers, quand il demande par trois fois à son Père que le calice lui soit ôté. — Après avoir fait le récit de la triple tentation du Seigneur au désert, S. Luc conclut cet épisode par la remarque : « Dès lors le démon se retira de Lui (ἀπέστη) ». Comparer avec ce texte la prière de S. Paul : « ... que Satan soit retiré de lui (ἀποστῇ) ».

6. Communément on traduit Ga 4, 13 par : « Vous le savez, ce fut une maladie (mot à mot : une faiblesse de la chair) qui me donna l'occasion de vous évangéliser la première fois ». Ici encore S. Jean Chrysostome l'interprète dans le sens de persécutions que l'apôtre avait à endurer.

de Satan : « J'ai grand'peur », disait-il, « qu'à l'exemple d'Eve que le serpent séduisit par la fourberie, vos pensées ne se corrompent et ne s'écartent de la simplicité envers le Christ. Si le premier venu en effet vous prêche un autre Jésus que celui que nous vous avons prêché... vous vous y prêtez fort bien » (11, 4). Et un peu plus loin : « Car ces gens-là sont de faux-apôtres, des ouvriers perfides qui se déguisent en apôtres du Christ. Et rien d'étonnant à cela : Satan lui-même se déguise bien en ange de lumière. Il n'est donc pas surprenant que ses ministres aussi se déguisent en ministres de justice » (vv. 13-15). Il apparaît dès lors que l'*ange de Satan* dans 12, 7 doive être interprété de la même manière, c'est-à-dire comme étant celui qui excite les pseudo-apôtres à détruire l'œuvre de Paul. Ceci est d'autant plus logique que le texte ajoute : « qui me soufflette ». Le verbe *kolaphizein*, que Paul emploie ici, ne se rencontre plus sous sa plume. Il parle bien dans 1 Co 4, 11 de « colaphis caedimur ». Là, nul doute qu'il faille l'entendre au pied de la lettre des châtiments qu'il a reçus. Ici, dans 2 Co 12, 7, cela signifie au figuré les hostilités de tous genres qu'il a éprouvées de la part de ses adversaires, si toutefois sous le terme de *Satan* on entend avec nous l'esprit de dissension. Or cette dernière opinion se trouve merveilleusement confirmée par le reproche que Paul a fait aux Corinthiens, quelques versets plus haut, de supporter avec une certaine indolence ces machinations destructrices : « Oui, vous supportez qu'on vous asservisse, qu'on vous dévore, qu'on vous pille, qu'on vous traite avec arrogance, qu'on vous *frappe au visage* » (11, 20). Il y a ici, il est vrai, un autre verbe — « si quis in faciem vos caedit » —, mais le sens reste le même : l'opposition des pseudo-apôtres est comparée aux soufflets qu'ils donnent à leur(s) victime(s) [7].

2. Si « l'ange de Satan qui me soufflette » désigne l'hostilité que Paul subit de la part de ses congénères, on doit pouvoir donner un sens analogue à « l'écharde dans la chair ». Rien ne s'y oppose. Bien au contraire, « le contexte qui enserre le mot σκόλοψ aussi bien que l'usage que le Juif en fait, prouvent qu'il s'agit d'une personne, d'un ennemi de Paul », déclare Mullins. L'expression elle-même est telle, poursuit ce dernier, que tout Juif la comprenait comme servant de figure pour désigner un ennemi de l'apôtre [8]. Les principaux exemples de cette manière de s'exprimer se trouvent : Nb 33, 55 et Ez 28,

7. Le contexte de Rm 16, 20 montre bien qu'il s'agit d'une personnification de perturbateurs du même genre qu'en 2 Co 11. C'est bien à dessein que Dieu est dit : « Dieu de la paix », puisque le Satan qu'Il « écrasera bien vite sous vos pieds » est le démon de la dissension. Voir aussi 1 Co 7, 15; 14, 33. — Tout porte à interpréter de la même façon 1 Th 2, 18 : « Nous avons donc voulu venir jusqu'à vous... mais Satan nous en a empêché » (cfr Ac 17, 5-15).

8. *Op. cit.*, p. 300 et 302.

24. Nous les citons ici l'un après l'autre : « Mais si vous ne chassez pas devant vous les habitants du pays, ceux d'entre eux que vous aurez laissés, deviendront des épines dans vos yeux, des échardes dans vos flancs ; ils vous presseront dans le pays que vous habiterez, et je vous traiterai comme j'avais pensé les traiter ». — « Il n'y aura plus, pour la maison d'Israël, ni épine qui blesse, ni ronce qui déchire parmi tous ceux d'alentour qui les méprisent, et l'on saura que je suis le Seigneur Jahvé ».

Le *Targum* ne s'exprime pas en langage figuré, il témoigne toutefois l'avoir compris, lorsqu'il dit : « Il n'y aura plus pour la maison d'Israël de roi qui vous nuise, ni de dominateur puissant qui vous oppresse »[9]. Dans le livre de Josué, 23, 13, au lieu du mot σκόλοψ on use du terme βολίς, mais la figure reste la même : « Alors sachez bien que si vous ne chassez pas les habitants du pays (de Canaan), ces populations que vous n'aurez pas anéanties seront pour vous un filet, un piège, un fouet sur vos flancs et des épines dans vos yeux ».

Paul rappelle sans cesse aux Corinthiens, nous l'avons fait remarquer déjà, que, sous couvert de grandeur d'âme et de largeur de vue, ils tolèrent dans leur communauté toutes sortes d'anomalies et qu'ils ne renoncent qu'imparfaitement aux pratiques païennes[10]. De plus ils ont supporté avec indifférence les intrigues d'un bon nombre de faux-apôtres qui étaient venus dans le dessein de saper à la base l'œuvre de Paul : « Si le premier venu, en effet, vous prêche un autre Jésus que celui que nous vous avons prêché, vous vous y prêtez fort bien » (2 Co 11, 4). « Vous supportez si volontiers les fous, vous qui êtes sages ! Oui, vous supportez qu'on vous asservisse, qu'on vous dévore, qu'on vous pille, qu'on vous traite avec arrogance, qu'on vous frappe au visage » (ibid., vv. 19 et 20).

3. A ce dernier texte l'apôtre ajoute : « Je le dis à ma honte : nous nous sommes montrés faibles sur ce point » (v. 21). En général on interprète comme si Paul avait voulu dire que par comparaison aux faux-apôtres il a fait preuve de faiblesse, n'ayant jamais affecté des airs de despote. On peut se demander toutefois s'il n'y a pas lieu d'adopter une autre interprétation et d'affirmer que Paul se disait faible en se comparant aux Corinthiens, qui patiemment se laissaient mener à la cravache. Le pronom personnel *nous*, souligné à dessein (ἡμεῖς), ne doit alors pas être mis en parallèle avec quelqu'un (τις), mais avec ce qui précède immédiatement : *vous* (ὑμᾶς). On peut en effet se montrer faible en n'agissant pas, mais également en n'endurant

9. Strack-Billerbeck, *Kommentar z. N.T. aus Talmud u. Midrash*, III, p. 435, où l'on trouve encore d'autres références.

10. Par exemple : 1 Co 1, 11 ; 3, 3 ; 5, 1 ; 6, 1, 12 ; 10, 14 ; 11, 17 ; 14, 34 ; 2 Co 6, 14 ; 11 et 12 passim.

pas ; de même on peut se montrer fort en agissant, mais non moins en endurant [11]. L'apôtre se plaît à signaler aux Corinthiens — et souvent avec ironie — leur sagesse, leur richesse spirituelle, leur perspicacité et leur force [12], tandis qu'il se considère lui-même comme au-dessous d'eux : « Nous sommes faibles et vous, vous êtes forts, vous êtes à l'honneur, et nous dans le mépris » (1 Co 4, 10). Paul voudrait maintenant (2 Co 11, 21) avouer qu'il n'a pas su pratiquer une patience égale à celle des Corinthiens qui ont trouvé bon tout ce qui leur venait des faux-apôtres. Ceux-ci sont pour lui une écharde dans la chair, un ange de Satan, dont il a maintes et maintes fois supplié Dieu de le délivrer.

Interprétons-nous dans ce dernier sens la faiblesse de Paul, l'accord est alors parfait entre l'emploi de ce mot dans les versets qui suivent et le verset en question (v. 21). Même si on ne partage pas notre avis, on devra de toute nécessité tenir pour certain que dans les chapitres 11 et 12 le mot faiblesse n'a jamais le sens de maladie, mais que toujours ce terme est en relation avec les contrariétés que Paul et les communautés chrétiennes avaient à supporter des Judaïsants. Nonobstant les extases qui ont été le partage de l'apôtre, il n'a pu énerver la résistance de ses ennemis et encore moins les persuader qu'ils avaient tort. Partout où il arrivait, il lui fallait presque aussitôt se rendre à l'évidence que son travail était une fois de plus contrecarré par eux. Bon gré, mal gré il était forcé la plupart du temps de s'éloigner et de sauver sa vie au moyen d'une fuite précipitée. Mais c'est sur ces échecs que Dieu voulait établir son Royaume. Il était clair en conséquence que l'accroissement n'était pas dû à l'effort et aux talents des ouvriers, mais à la grâce divine. Aussitôt que Paul l'a compris il change son fusil d'épaule ; il ne demandera plus d'être délivré de l'hostilité : certes, cela l'épuise, il n'en a pas la force, il n'est pas de taille à briser l'opposition, mais elle ne lui enlèvera plus désormais sa joie spirituelle. Il s'en glorifiera et s'en vantera : « S'il faut se vanter, c'est de ce qui constitue ma faiblesse que je me vanterai » (11, 30).

Pour donner un échantillon typique de sa faiblesse, il fait alors le récit de sa fuite, si peu spectaculaire, hors de Damas. Il raconte comment on en voulait à sa vie et comment, durant la nuit, il fut descendu par une fenêtre dans une corbeille le long d'une muraille pour échapper à ses persécuteurs. Et alors il conclut : « ... pour moi,

---

11. L'expression « à ma honte » ne prend-elle pas plus de relief en interprétant le texte dans le sens que nous venons de suggérer ?

12. C'est seulement par une lecture attentive qu'on saisira l'intention exacte de l'apôtre quand il qualifie les Corinthiens tantôt de spirituels, sages, bien-nés ou forts ; tantôt de charnels, mal doués, de basse extraction ou faibles. Cfr 1 Co 1, 26 ; 3, 1, mais encore 1 Co 4, 8, 10 ; 8, 1 ; 2 Co 11, 19 ; 13, 9, etc.

je ne me glorifierai que de mes faiblesses — nisi in infirmitatibus meis —» (12, 5). Cette proposition incidente n'est qu'une simple répétition de « quae infirmitatis meae sunt » du chap. 11, 30, par où l'apôtre commence son récit. En d'autres termes, c'est la souffrance que l'on expérimente dans toute persécution qui est désignée par le mot *faiblesse*.

Humainement parlant, les révélations que Paul avaient eues, étaient pour lui un motif suffisant de s'élever au-dessus des pseudo-apôtres. C'est pour empêcher qu'il ne succombât à cette tentation qu'il reçut cette écharde dans la chair, cet ange de Satan. Nous savons à présent ce qu'il faut en penser. Malgré sa demande réitérée d'être délivré de ce fléau, l'apôtre ne fut pas exaucé : « Ma grâce te suffit, car ma force ne se manifeste pleinement que dans la faiblesse » (12, 9). Ici *faiblesse* est en corrélation avec *écharde dans la chair* et *ange de Satan* (12, 7). Si *faiblesse* dans ce texte — et il n'y a aucune raison de l'interpréter autrement — signifie l'impuissance de Paul devant ses persécuteurs, nous avons là une confirmation de l'exégèse que nous avons jugé devoir donner à « stimulus carnis » et à « angelus satanae ».

Les versets qui suivent nous entraînent dans la même direction : « C'est donc de grand cœur que je me vanterai surtout de mes *faiblesses*, afin que repose sur moi la force du Christ. Je me complais dans mes *faiblesses* (lisez : humiliations ; celui qui traduit ici « maladies » [13], rend incohérente l'énumération des contrariétés qui suivent), dans les outrages, les détresses, les persécutions, les angoisses endurées pour le Christ. Car lorsque je suis *faible*, c'est alors que je suis fort » (12, 9-10). Tout parle ici de vexations de la part des hommes.

Si on lit ensuite un verset comme 11, 29, on devra bien vite être convaincu qu'il ne s'agit là pas plus qu'ailleurs de maladie [14], mais du même genre d'oppression. Du reste la suite des idées tranche la question : « Et sans parler de ces épreuves extérieures, mon obsession quotidienne : le souci de toutes les Eglises. Qui est *faible* (= persécuté), sans que je sois *faible* aussi? Qui est scandalisé, sans qu'un feu ne me brûle? » (vv. 28-29). Les persécutions que ses fidèles ont à endurer, il les endure avec eux. Si elles sont pour eux une cause de chute — *scandalizatur* —, Paul n'ajoute pas cette fois : que je ne sois moi aussi prêt à tomber. Il devine parfaitement ses adversaires. Mais lorsqu'il voit comment l'on s'efforce de lui ravir ses agneaux, poussé par une divine jalousie, il s'enflamme de colère (voir : 11, 2).

Dans cette ardente démonstration l'apôtre n'a certes pas voulu attirer l'attention de ses lecteurs sur son état de santé. Cela n'en vaudrait

13. Voir Pirot-Clamer. *Bible de Jérusalem*. Smits (*De Katholieke Bijbel*, 's Bosch, 1938).
14. Smits, p. 269.

pas la peine dans ces circonstances. Paul s'en tient exclusivement à son unique sujet : les intrigues des Juifs. Les Corinthiens semblent bien endormis pour se laisser faire de la sorte. Lui, Paul, en est consumé. Il sait d'ailleurs que c'est bon pour lui : ce lui est un stimulant à s'humilier sans cesse, si, par impossible, la pensée de se prévaloir de la sublimité de ses visions, lui venait à l'esprit.

Une dernière fois, à la fin de sa lettre, l'apôtre revient sur sa faiblesse : « Vous voulez, n'est-ce pas, une preuve que le Christ parle en moi, lui qui n'est pas *faible* à votre égard, mais qui est puissant parmi vous. Certes, il a été crucifié en raison de sa *faiblesse* (= impuissance), mais il est vivant de par la puissance de Dieu. Et nous aussi, nous sommes *faibles* en lui bien sûr, mais nous serons vivants avec lui, par la puissance de Dieu dans notre conduite à votre égard... Car nous nous réjouissons quand nous sommes *faibles* et que vous êtes forts » (13, 3, 4, 9). Paul appelle faiblesse du Christ le supplice de la croix que le Seigneur a accepté de la main de ses ennemis. C'est de la même manière qu'il peut se dire faible, parce qu'il a supporté pour la cause du Christ des persécutions d'un même genre de la part des faux-apôtres. Mais il en est heureux : il est faible, soit ! il est épuisé par toutes les avanies possibles, soit encore ! pourvu que, par la puissance de Dieu, ses Corinthiens y trouvent la force, laquelle, dans le Christ, l'apôtre leur veut obtenir.

L'apôtre en a fait l'expérience — et c'est pour lui une cause de joie — le disciple n'est pas mieux traité que le Maître. Si le Christ a conquis les hommes par une défaite apparente, il ne peut s'attendre à meilleur sort dans la conquête des âmes. Le Christ, la Sagesse divine, qui a voulu être inférieur aux pharisiens et aux scribes, a indiqué la voie de tout apostolat et révélé la tactique de Dieu qui veut remporter la victoire par la souffrance et la contrariété. C'est ainsi que Satan fait le jeu de Dieu, en persécutant les prédicateurs de son Royaume. Paul devait faire ses tournées missionnaires, non comme un conquérant pacifique mais comme un cerf traqué. Les dons célestes ne tiennent d'ordinaire pas lieu de carte d'entrée et ne sont pas une garantie d'heureuse traversée. Pourquoi ? Pour qu'il n'y ait pas moyen de se glorifier, mais que toute gloire soit due à Dieu.

*Egmond-Binnen*
Regale Abdij van St. Adelbert

Dom Paul ANDRIESSEN.

# L'intention du ministre des sacrements, problème mal posé ?

## UN PEU D'HISTOIRE.

Le dominicain Lancelot Politi, plus connu sous son nom de religion d'Ambroise Catharin, est couramment tenu pour le père de la théorie de l'intention externe [1]. En fait, il n'est que le plus célèbre défenseur d'une opinion qui, lorsqu'il la reprit, se discutait déjà depuis plusieurs siècles. Les premières discussions sur l'intention du ministre et sa nécessité pour la validité du sacrement remontent en effet à l'époque patristique. Que des enfants s'amusent à imiter les cérémonies chrétiennes et baptisent leurs petits compagnons païens avec tout le sérieux que des enfants mettent à leurs jeux et voici l'évêque d'Alexandrie en grand émoi sur la valeur de ces rites [2]. Que des mimes soient brusquement touchés par la grâce tandis qu'en plein théâtre ils parodient les cérémonies de l'initiation chrétienne [3], et voilà de quoi poser à leurs contemporains un problème devant lequel saint Augustin avoue sa perplexité : le mieux serait encore, selon lui, d'implorer Dieu de nous éclairer lui-même sur la valeur de gestes accomplis de pareille façon [4].

---

1. Voici la description que donne de cette théorie P. Pourrat, dans *La théologie sacramentaire,* Paris, 1907, p. 353 : « L'intention est purement extérieure, lorsque le ministre a la volonté d'accomplir intégralement et sérieusement le rite sacramentel, et que de fait il l'accomplit; mais en lui-même, sans que rien ne paraisse au dehors, il a l'intention d'agir par dérision ou même l'intention positive de ne pas conférer le sacrement. »

2. Rufin (*Historia ecclesiastica,* I, 14 — *P.L.,* 21, col. 486-487) reproduit par Socrate et Sozomène dans leur *Histoire ecclésiastique* respective (I, 15; II, 17 — *P.G.,* 67, 115 et 978). Bien que ce récit soit très probablement légendaire, l'autorité de ces historiens le fit durant des siècles passer pour authentique et tous les Scolastiques s'efforcèrent d'expliquer ce cas difficile. Cfr F. Morgott, *Der Spender der heiligen Sakramente...,* Fribourg-en-Br., 1886, p. 165. En 1701, J. G. Marggraff, élève du théologien protestant J. A. Schmidt, consacra à ce récit une dissertation, publiée en 1726, sous le titre *Puer Athanasius baptizans* (8°, s. l., 32 p. non paginées) qui ne manque pas d'intérêt. Nous devons la communication de cette brochure à l'obligeance du R. P. Renatus Vleugels, S. J., d'Oldenburg.

3. Ceci constitue un « thème hagiographique », comme on pourra le voir en consultant Ch. Van de Vorst, S. J., *Une passion inédite de S. Porphyre le Mime,* dans les *Analecta Bollandiana,* 29 (1910), p. 258-269. Cfr *ibid.,* p. 343, H(ippolyte) D(elehaye), *Bulletin des publications hagiographiques,* n. 106.

4. « Ubi autem neque societas ulla esset ita credentium, neque ille qui ibi acciperet, ita crederet, sed totum ludicre et mimice et ioculariter ageretur, utrum approbandus esset Baptismus qui sic daretur; divinum iudicium per alicuius revelationis oraculum... implorandum esse censerem... ». *De baptismo contra Donatistas,* c. 53, n. 102 (*P.L.,* 43, col. 243).

Lorsque la scolastique à ses débuts entreprendra l'étude systématique du problème qui avait arrêté le Docteur de la grâce, deux solutions se partageront, inégalement d'ailleurs, les faveurs des théologiens. Selon les uns, aucune intention de baptiser n'est requise du ministre du sacrement. Ainsi Robert Bandinelli, le futur Alexandre III, écrira-t-il dans ses *Sentences :* « Peu importe que celui qui baptise ait ou non l'intention de donner (le baptême), pourvu que cela se fasse *in forma Ecclesiae* [5] ». D'autres, plus nombreux, parmi lesquels nous relevons les noms de Hugues de Saint-Victor, de l'auteur de la *Summa Sententiarum* et de Pierre Lombard, combattent cette position : accomplir le rite ne suffit pas, il faut en plus l'intention de baptiser. La *Summa Sententiarum* en tire ce principe général que « dans tout sacrement, ces deux choses sont nécessaires, à savoir que soit observé le rite sacramentel et que l'on ait l'intention d'administrer le sacrement [6] ». Par une curieuse inconséquence toutefois, Pierre Lombard déclarera valide tout mariage où le consentement est extérieurement exprimé, même lorsque les époux ou l'un d'eux n'avait pas, ce faisant, l'intention intérieure de se marier [7].

A travers toute la scolastique et jusqu'à nos jours, la discussion se prolongera, opposant une minorité de partisans de « l'intention externe et vocale » — la distinction est de Durand de Saint-Pourçain [8] — à la grande masse des théologiens qui tiennent la nécessité

---

5. « Ad quod dicimus, si quis baptizatur adultus atque discretus, necessarium esset, ut baptizandi habeat intentionem, et erit verum baptisma et ratum, sive intencionem habeat qui baptizat sive non, dummodo illud in forma ecclesie tradatur. Si vero puer est qui baptizatur, eius intencio non exigitur, nec refert, utrum qui baptizat habeat intencionem dandi vel non, dummodo id fiat in forma ecclesie. » *Die Sentenzen Rolands nachmals Paptes Alexander III,* éd. A. Gietl, Fribourg-en-Br., 1891, p. 206. Le cardinal Robert Pulleyn († 1221) écrira de même, contre Hugues de Saint-Victor : « Sacramentum ergo baptismi, quod totum extrinsecus agitur, integram sui obtinet naturam, nullum omnino videtur suscipere detrimentum, quidquid irrisionis cuiuslibetve erroris in mente versetur, aut baptizantis aut baptisma suscipientis. » *Sententiarum libr. V,* cap. 16 — *P.L.,* 186, col. 842.

6. « Sed non videtur sapientibus quod debeat baptismus dici ubi non est intentio baptizandi; sicut et mulieres quando in balneum immergunt pueros, invocant nomen Trinitatis; sed quia baptizare non intendunt non est baptismus. In omni enim sacramento ista duo necessaria sunt, ut forma sacramenti servetur et intentio illud celebrandi habeatur. » *Summa Sententiarum,* Tract. 5, cap. 9 — *P.L.,* 176, col. 136. Sur l'auteur de cette œuvre, voir R. Baron, *Note sur l'énigmatique « Summa Sententiarum »,* dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale,* 25 (1958), p. 26-41 : la *Summa* représenterait vraisemblablement un premier enseignement de Hugues de Saint-Victor, parvenu à nous dans la rédaction remaniée qu'en a donnée un certain Othon (de Lucques?).

7. « Si autem verbis explicatur quod tamen corde non volunt, si non sit coactio ibi vel dolus, obligatio illa verborum quibus consentiunt dicentes : Accipio te in virum, et ego te in uxorem, matrimonium facit. » *Sent. libr.* IV, *dist.* 27, 3 (édition de Quaracchi, 2e édit., 1916, p. 917 — cfr *P.L.,* 192, col. 910-911). Notons toutefois la restriction : « si non sit... dolus ».

8. « Qualis autem sit illa intentio sciendum est quod duplex est intentio. Una interior et mentalis. Alia exterior et vocalis quae consistit in verbis ab ecclesia institutis. » *In IV Sent.,* Dist. 6, Qu. 2, n. 5 (Folio, Venise, 1586, p. 305).

d'une intention « interne et mentale ». Comme toute lutte qui se prolonge, celle-ci connaîtra aussi ses périodes d'accalmie et ses moments de fiévreuses controverses. Parmi ces derniers, deux surtout sont célèbres. Deux noms les symbolisent : Catharin et Farvacques.

Avec Ambroise Catharin, nous sommes en plein cœur du XVI^e siècle. Le Concile de Trente vient de clore ses assises. S'il a défini contre les protestants la doctrine admise par toutes les écoles catholiques de la nécessité d'une certaine intention chez le ministre du sacrement [9], il s'est délibérément abstenu, à son habitude, de toucher aux questions librement discutées entre auteurs catholiques. Catharin, qui prit part à la 7^e session, où fut porté le décret sur l'intention, n'était pas intervenu dans la discussion de ce point [10]. C'est à une circonstance fortuite qu'il dut d'apparaître à beaucoup comme le père de la théorie de l'intention externe [11]. Parmi les questions qui passionnaient alors les théologiens, figurait celle-ci : « Pouvons-nous ici-bas avoir sans révélation spéciale la certitude d'être en état de grâce? ». Parmi les arguments que Dominique Soto, O.P., puis A. Vega, O.F.M., mirent en avant pour nier la possibilité d'une telle certitude, figurait en bonne place celui-ci : « nous ne pouvons jamais être sûrs d'avoir reçu validement les sacrements ; nous ne sommes jamais absolument sûrs en effet ni de nos bonnes dispositions ni que le ministre ait eu l'intention requise. » Catharin était partisan de l'opinion opposée : il répondit à cet argument de son confrère dans sa *Confirmatio defensionis*. Pris à partie à ce propos, *tacito nomine,* par Vega, Catharin répondit quelques années plus tard par son très bref et très dense *De Intentione ministri Sacramentorum* [12], où il résume en quatre colonnes in-4° la position qui fut toujours la sienne : s'il est strictement requis du ministre d'avoir l'intention de faire ce que fait l'Eglise, le minimum indispensable pour cela est que l'intéressé veuille accomplir exactement les rites reçus. En rigueur, l'Eglise ne requiert pas da-

---

9. Session VII, canon 11, *De sacramentis in genere* : « Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem, saltem faciendi quod facit Ecclesia : A.S. » (Denzinger, n. 854).

10. C'est ce qui ressort des actes du Concile, maintenant accessibles dans l'édition publiée par les soins de la Goerresgesellschaft (Fribourg-en-Br., 1901 et sv.) : on n'y trouve aucune trace de la vigoureuse intervention en faveur de l'intention externe que lui prête Sarpi dans son *Istoria del Concilio Tridentino* (Livre II, ch. 8) : « Ce jour-là, Catharin fut si convaincant que les théologiens de Trente ne purent rétorquer ses raisons. » (*D.T.C.*, tome XII, col. 2432-2433). Devant le silence complet des *Actes,* il semble difficile d'accorder encore foi à ce récit.

11. Ici nous suivons G. Rambaldi, S. J., *L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei Teologi dei secoli XVI e XVII* (Analecta Gregoriana, n. 33), Rome, 1944, p. 65-71.

12. Paru à Rome en 1552, dans un recueil de pagination compliquée (414 + 177 + 382 pages ou colonnes).

vantage de son ministre et supplée par elle-même à ce qui lui manquerait de bonne intention [13]. C'est une controverse connexe, celle de la certitude que nous pouvons avoir d'appartenir à l'Eglise, qui amena vers la même époque le jésuite espagnol Alphonse Salmeron à une solution du même genre [14].

Un siècle plus tard, en pleine bagarre janséniste, le problème de l'intention redeviendra d'actualité et sera désormais discuté pour lui-même. Le plus connu des défenseurs de l'intention externe à cette époque est l'augustin belge François Farvacques, et il doit une part de cette célébrité à la condamnation qui l'atteignit sous Alexandre VIII [15]. De même que la plupart des condamnations obtenues dans la querelle janséniste, celle-ci ne réussit pas à faire l'unanimité des catholiques : à l'époque, un petit groupe de théologiens, dont les plus connus sont les dominicains français Juénin, Serry et Drouin, continuèrent à défendre la doctrine de Catharin, différente selon eux de celle qui venait d'être condamnée [16].

Du XVIII[e] siècle à nos jours, si la presque unanimité des théologiens s'est prononcée en faveur de l'intention interne, la doctrine opposée n'a toutefois jamais cessé d'être soutenue ou de rencontrer des sympathies plus ou moins ouvertes. Tout récemment encore, le R. P. Bouëssé, O.P., dans plusieurs publications [17], en a présenté une défense fort bien construite.

---

13. « Non est dubium apud catholicos, requiri intentionem ministri ad uerum sacramentum conferendum. Sed illud dubium, quaenam sit ista ministri intentio quae requiritur... Dicendum est ergo quod intentio ministri debet esse in hoc, ut intendat facere quod Christus & Ecclesia facit, etiam si nihil ipse credat fieri... Et hoc reuera praestat ipse cum agit ministrum in huiusmodi opere. Sunt .n. manifestae in Ecclesia formae sacramentorum & materia & reliquae operationes, quas si intendit seruare, certe satis se ostendit ministrum. Nihil .n. aliud requirit ab illo Ecclesia. Intentionem enim bonam ipsa seruat pro cunctis filiis suis, & non exigit eam a ministro. » *De Intentione...*, col. 207.

14. « Sed hic in primis advertendum, duplicem poni intentionem ministri conferentis Sacramentum : alteram quidem publicam, et Ecclesiae ipsius; cuius ministerio perfungitur, quicunque ille sit qui Sacramentum dispensat. Haec autem intentio satis exprimitur in ipsis Sacramentorum formis... Haec autem intentio inseparabilis est ab ipsis verbis, si integre, ut debent, proferantur... Altera vero intentio privata est, et particularis ipsius ministri, qui aut nihil credit eorum quae facit, aut derisorie facit, aut contrariam habet intentionem non conferendi Sacramenta, aut eius effectus, etiamsi Sacramentum in forma Ecclesiae consueta administret. Haec intentio privata... tamen tam fortis aut efficax non est; ut vitiare Sacramentum possit, si alias velit facere quod facit Ecclesia... » *Opera*, t. XIII, Cologne, 1614, p. 186.

15. « Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit : Non intendo, quod facit Ecclesia. » (Denzinger, n. 1318; la proposition précédente est, elle aussi, extraite des œuvres de Farvacques). Sur l'histoire de cette condamnation, cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 813-816 et 1077, ainsi que les articles qui y sont cités.

16. Cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 808-809.

17. *Le Sauveur du Monde*, tome IV : *L'Economie Sacramentaire*, Chambéry-

Comment expliquer cette étrange vitalité d'une doctrine que Magistère, tradition et raison théologique semblent avoir écrasée depuis des années sous le poids conjugué de leurs arguments? Dès là que le Concile de Trente, résumant en une définition solennelle la vérité que la tradition avait peu à peu dégagée, a établi contre les négations protestantes la nécessité chez le ministre d'une intention qui soit au moins celle de faire ce que fait l'Eglise, le problème n'est-il pas implicitement résolu? Même si le Concile a refusé de trancher les questions encore discutées entre catholiques, n'a-t-il point posé le principe dont découlera logiquement la condamnation de l'intention externe telle que la défendra Farvacques? Qui ne voit en effet que celui qui, en connaissance de cause, pose le rite sacramentel, ne peut rester neutre par rapport à la sacramentalité même de son geste? Ou bien — et ce sera le cas normal — il acceptera de poser cet acte pour ce qu'il est vraiment et aura donc l'intention interne de faire ce que fait l'Eglise; ou bien, au contraire, il repoussera cette sacramentalité qui lui fait horreur ou à laquelle il ne croit pas. Mais voici que, mû par une malice diabolique d'ailleurs difficile à concevoir, il s'applique néanmoins, tout en gardant au fond du cœur son intention perverse, à l'exacte imitation des cérémonies extérieures pour décevoir sa victime et tenter de la frustrer par là du sacrement qu'elle lui demande. Qui oserait prétendre que pareil ministre a encore l'intention de faire ce que fait l'Eglise, du seul fait qu'il accomplit exactement, librement et sérieusement les rites imposés?

Pour décisifs qu'ils paraissent, ces arguments n'ont pourtant point eu raison de la théorie qui semblait devoir succomber sous leurs coups. Ceux-ci auraient-ils porté à côté et l'ennemi ne se trouvait-il peut-être pas à l'endroit soumis au feu conjugué de toute cette artillerie théologique? Sa survivance en deviendrait certes plus compréhensible.

Pour le savoir, la première chose à faire nous semble, comme vient encore de le signaler le R. P. Schillebeeckx dans un remarquable petit ouvrage [18], de distinguer dans ce qu'on est convenu d'appeler le problème de l'intention plusieurs questions historiquement imbriquées les unes dans les autres.

### LES PROBLÈMES CONNEXES.

Trop souvent en effet le problème théologique de l'intention a été obscurci par des considérations annexes. On peut les ramener à deux thèmes. L'un — qui a joué un rôle important dans la naissance et la

Paris, 1951, p. 353-368; *Intention du ministre et validité des sacrements*, dans *N.R.Th.*, 1955, p. 1067-1074; *A propos de l'intention ministérielle*, dans *N.R.Th.*, 1958, p. 722-725.

18. H. Schillebeeckx, O.P., *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting*, Anvers, 1958, p. 81.

permanence du problème — est celui de la certitude qu'une tierce personne peut avoir de la validité du geste sacramentel accompli par un ministre donné : faire dépendre celle-ci d'une intention purement interne n'équivaudrait-il pas à ouvrir la porte à des doutes insolubles sur la validité de n'importe quel sacrement? L'autre considération étudie, surtout en connexion avec le baptême, le minimum requis pour qu'un non-croyant puisse encore administrer le sacrement.

Pour atteindre au problème théologique de l'intention, il faut d'abord déblayer le terrain de ces deux difficultés, réelles certes, mais qui ne concernent pas directement notre sujet.

*Certitude de l'administration valide.*

En ce qui regarde la première question, celle de la certitude pratique de la validité des sacrements reçus, le R. P. Leeming a bien mis en lumière ce que l'objection, sentimentalement très prenante, a cependant d'exagéré [19]. De quoi s'agit-il en effet? On suppose que la théorie de l'intention interne, faisant tout dépendre d'une condition cachée et invérifiable, ouvre la porte à des doutes insurmontables. C'est oublier d'abord que celui qui pose un geste a normalement l'intention interne conforme à la signification objective du geste qu'il pose librement. Pour qu'il en soit autrement, il y faut un acte positif de la volonté dissociant le geste et la signification qui lui est normale. Voici déjà balayées d'un seul coup — au moins en droit — les hésitations de tous les scrupuleux se demandant s'ils ont bien eu l'intention suffisante. De plus, s'il faut un acte positif de volonté pour dissocier le geste extérieur de l'intention intérieure qui lui est connaturelle, pareil acte doit être motivé par quelque chose; or l'on a peine à concevoir, sauf dans les cas pathologiques, que celui qui aurait l'intention de recourir à pareil procédé ne se rende pas compte de son inanité. Car, outre que le vœu du sacrement donnerait à son inconsciente victime le bénéfice de la grâce dont il essaie de la priver, l'impossibilité absolue dans laquelle le coupable se trouverait de faire la preuve de son intention perverse, restée purement intérieure par hypothèse, assurerait en plus à sa victime le bénéfice de tous les avantages ecclésiastiques découlant du sacrement valide. Même dans le mariage, qui est pourtant, à cause de sa nature contractuelle, le sacrement où la présence de pareil vice du consentement se comprend le plus facilement, le fait de n'en avoir révélé le secret à personne se retournerait contre le coupable, privé à la fois par l'indémontrable invalidité de son geste sacramentel et des droits que confère le mariage et de la possibilité de se libérer des liens qu'il impose.

19. *Principles of Sacramental Theology*, Londres, 1956, p. 491-493.

Ajoutons qu'en matière sacramentaire, comme en toute autre réalité d'ici-bas, nous ne pouvons jamais atteindre qu'à la certitude morale. *Dato, non concesso* que la théorie de l'intention externe nous procure la certitude métaphysique que l'intention ministérielle correspond au sens objectif des paroles et des gestes accomplis avec sérieux dans le contexte voulu, nous n'aurons encore qu'une certitude morale de la validité du sacrement, car elle reposera sur le témoignage que nous donneront nos sens concernant le sérieux de l'accomplissement des rites en cause dans le contexte requis.

*Le minimum requis d'un non-croyant.*

Passons au problème du minimum requis d'un ministre non-croyant pour se rattacher encore au geste de l'Eglise. Ce problème peut être fort épineux dans tel cas concret et les casuistes pourront avoir à faire assaut de subtilité pour décider si oui ou non telle attitude est encore compatible avec le minimum indispensable. Si nous considérons le problème sous son aspect théorique, celui qui seul intéresse directement la théologie sacramentaire, nous constatons certes chez les auteurs des formulations plus ou moins strictes, mais leur plus ou moins de rigueur ne dépend nullement de la position qu'ils ont prise par rapport à la théorie de l'intention externe ou interne [20]. On peut même assez facilement les ramener à une certaine unité, car tous requièrent en pareil cas au moins une certaine conscience que le geste demandé dépasse le pur niveau naturel et une certaine acceptation, fut-ce « à l'aveugle » [21], du geste tel qu'il est demandé.

*Exécution matérielle du rite.*

Puisque nous sommes occupés à déblayer le terrain, il conviendrait en plus d'écarter du débat tous les cas de pure exécution matérielle des rites sacramentels. Croire par exemple que la théorie de l'intention externe signifierait qu'il n'y aurait plus moyen pour un professeur de liturgie de répéter pieusement et sérieusement la sainte messe devant les séminaristes qu'il doit former sans qu'il y ait *ipso facto* consécration, et espérer réfuter cette théorie en démontrant l'absurdité de pareille conséquence, ce serait tout bonnement enfoncer une porte ouverte. Depuis toujours, les partisans de l'intention externe ont en effet affirmé avec la plus grande netteté que, pour eux aussi, pa-

20. H. Schillebeeckx, O.P., *De sacramentele Heilseconomie*, Anvers, 1952, p. 473, relève que « l'internisme actuel est, en de nombreux cas, moins exigeant que l'externisme de certains théologiens médiévaux et de Catharin ». En note, il fait remarquer que les moralistes, généralement adversaires de Catharin, exigent moins que lui en matière d'intention pour la validité du sacrement.

21. L'expression est de A. A. Stephenson, S. J., dans son livre *Anglican Orders*, Londres, 1956, p. 12.

reille répétition restait une pure répétition et que leur théorie visait tout autre chose.

ACCORD ET DÉSACCORD.

*Accord des deux camps sur l'intention exigée du ministre.*

Mais quoi donc? Lorsqu'on essaie de le préciser et que, pour ce faire, on relit non seulement les exposés des manuels, mais encore et surtout les textes où les auteurs eux-mêmes exposent leur pensée, il nous semble que l'on arrive tout d'abord à cette constatation pour le moins curieuse. Depuis des siècles — disons : au moins depuis le XIII[e] siècle, et peut-être même plus tôt — partisans de l'intention externe et défenseurs de l'intention interne ont beau se battre et s'entre-déchirer, les uns comme les autres requièrent du ministre, pour la validité du sacrement, exactement la même intention, à savoir une intention portant très exactement sur le rite sacré de l'Eglise connu et voulu comme tel. Nonobstant cet accord de principe, leurs solutions divergent radicalement, ce qui, au-delà des confusions verbales auxquelles certains auteurs ont voulu réduire tout le débat [22], laisse soupçonner un désaccord plus profond. Mais avant de chercher à le préciser, il conviendrait d'étayer de quelque preuve notre affirmation, pour le moins paradoxale.

La position des défenseurs de l'intention interne étant la plus connue, un texte, que nous emprunterons au traité sur les sacrements du cardinal Franzelin, suffira à la remettre en mémoire :

« Le principe fondamental est le suivant : l'intention du ministre est requise non pour que le sacrement soit efficace, mais pour que le sacrement existe. Aussi, puisque l'intention générale et confuse de faire ce que fait l'Eglise, ou ce que les chrétiens ont coutume de faire au moyen du rite extérieur suffit pour que le sacrement existe, et puisque, l'existence du sacrement étant supposée, son efficacité lui vient de sa divine institution et est pleinement indépendante de la volonté du ministre, en conséquence le ministre qui a l'intention suffisante pour que le sacrement existe, ne peut par aucune volonté si opposée qu'elle soit exclure la sainteté, la puissance et l'efficacité du sacrement [23] ».

---

22. C'était déjà l'avis de Pierre Cleenaerts, O.E.S.A. : « Lubens edocerer, quomodo Adversarii, qui videntur nostri, omnibus rite ponderatis non coincidant nobiscum, adeoque, an non moveant potius litigium nominale, quam reale. » Thèse 35 de sa *Theologia universalis* défendue à Louvain le 19 août 1690. On trouvera dans Morgott, *Der Spender...*, qui est de l'avis opposé, quelques autres références, page 106, note 1, *in fine*.

23. « Principium fundamentale est : intentio ministri non requiritur ut sacramentum *sit efficax*, sed ut *sacramentum sit*. Adeoque quia intentio *generalis* et *confusa* faciendi quod facit Ecclesia, seu quod christiani facere solent per ritum externum, sufficit, ut sacramentum consistat; et quia supposita consistentia sacramenti, eius efficacia est ex divina institutione atque plane independens a voluntate ministri ideo minister habens intentionem sufficientem ad hoc, ut *sacramentum sit*, nulla sua intentione quamvis contraria potest excludere sanctitatem, virtutem et efficaciam sacramenti. » *Tractatus de sacramentis in genere*, 4[e] édit., Rome, 1888, p. 230.

Passons dans l'autre camp et donnons la parole à Farvacques. Quelle est donc l'intention dont il requiert et affirme la présence en tout sacrement qu'il déclare valide?

« Première vérité : de la part de l'intelligence il est requis chez le ministre une certaine connaissance confuse et générale, par laquelle il sache que l'Eglise par ce rite extérieur entend administrer un sacrement, ou une chose sacrée, bien que le ministre lui-même estime que tout cela n'est rien et ne fasse en lui-même aucun cas de l'Eglise et de son rite.

» Deuxième vérité : de la part de la volonté il est requis chez le ministre un consentement sérieux et non purement dérisoire envers le rite et la forme, par laquelle il sait que l'Eglise entend administrer le sacrement...

» Troisième vérité : outre la connaissance susdite de la part de l'intelligence et le consentement de la part de la volonté, il n'est pas requis chez le ministre d'autre consentement interne ou intention mentale interne, occulte et inscrutable [24]. »

Tout ce paragraphe avait été introduit par cette phrase qui résume admirablement la position de l'auteur et le motif pour lequel il la tient : « Concluez donc qu'est requise dans le ministre du sacrement cette intention de l'Eglise qui s'exprime par les paroles de la forme sacramentelle, mais que ne nuit nullement à la valeur du sacrement cette intention occulte et inobservable, qui n'est qu'une stérile restriction mentale [25]. » « Qui n'est qu'une stérile restriction mentale », voilà qui est intéressant. Comment notre auteur comprend-il cela?

« De même, nous dit-il, que selon l'Ecriture, le paresseux veut et ne veut point, ainsi l'on pourrait facilement admettre que le curé (qui administra les sacrements avec l'intention occulte de ne pas faire ce que fait l'Eglise) a voulu et n'a pas voulu ce que fait l'Eglise. Cependant de la même façon que le paresseux vautré sur sa couche, s'il se jette hors de son lit, veut à l'évidence efficacement faire ce que font ceux qui se lèvent, nonobstant sa volonté inefficace, stérile et évanescente en sens contraire, ainsi de même notre curé, nonobstant son inefficace, stérile et évanescente volonté de ne point faire ce que fait l'Eglise, fait néanmoins ce que fait l'Eglise et observe le rite et la forme de l'Eglise, et ce sous l'empire de sa raison et de sa volonté lui ordonnant efficacement de le faire. Ce curé pourra jurer mille et mille fois qu'en lui-même il n'a pas l'intention de faire ce que fait l'Eglise, la vérité palpable du fait qui démontre le contraire

---

24. « § 1. VERITAS .1. Ex parte intellectus in Ministro requiritur confusa quaedam & generalis notitia, qua Minister sciat, quod Ecclesia per ritum externum intendat praebere Sacramentum, seu rem quamdam sacram, quamvis ipse Minister aestimet totum nihil esse, & Ecclesiam, eiusque ritum in animo suo nihil prorsus faciat... § 2. VERITAS .2. Ex parte voluntatis in Ministro requiritur serius, & non mere iocularis consensus in ritum, formamque, per quam scit quod Ecclesia intendat praebere Sacramentum, etc. ut supra... § 3. VERITAS .3. Praeter praedictam notitiam ex parte intellectus, & consensum ex parte voluntatis, non requiritur in Ministro alius internus consensus, seu interna, occulta & inscrutabilis mentalis intentio... » *Opuscula theologica... de Sacramentis novae legis generatim,* Liège, 1680, p. 175-178.

25. « Ex praecedentium Casuum decisionibus collige in Ministro Sacramenti desiderari intentionem Ecclesiae, quae exprimitur per verba formae, nequaquam tamen obesse Sacramenti valori occultam illam & inobservabilem intentionem, seu sterilem mentis restrictionem : *nolo facere, quod facit Ecclesia.* » *Ibid.*, p. 175.

réduira toujours à néant cette protestation opposée aux faits, quels que soient les serments qui la renforcent [26]. »

L'argument n'est pas nouveau, nous le retrouvons déjà chez Catharin : « Celui qui lave délibérément un enfant, écrit-il, veut évidemment le laver, et il est impossible qu'il n'ait pas cette intention de le laver, s'il le fait. De même à la question proposée : si le ministre du baptême observe en baptisant les cérémonies prescrites par l'Eglise... on ne peut de ce point de vue douter de l'intention ni en conséquence de la validité du sacrement [27]. » Juénin [28], Serry [29], Drouin [30], Contenson [31] ont tenu le même langage et vingt autres après eux. De nos

---

26. « Quemadmodum piger stertens, si se lecto proripuerit, indubie vult efficaciter facere quod faciunt, qui cubitu surgunt, nihil obstante inefficaci, sterili et evanida voluntate contraria; ita etiam Parochus A. nihil obstante inefficaci, sterili et evanida voluntate non faciendi quod facit Ecclesia, facit tamen quod facit Ecclesia, et ritum, formamque Ecclesiae observat, et quidem ex imperio rationis et voluntatis id fieri efficaciter praecipientis. Iuret ergo millies Parochus in seipso se nolle facere id quod facit Ecclesia, protestationem actui contrariam, quantumcumque etiam iuramento firmatam, semper elidet palpabilis ipsius facti veritas opposita. » *Ibid.*, p. 169.

27. « Quis enim uigilans faciat aliquid quod facere non intendat? Qui ergo ex industria lauat puerum, profecto lauare intendit, & impossibile est eum non habere illam intentionem lauandi si lauat. Sic ergo in proposito : Si baptismi minister ea in baptizando obseruat quae obseruari praecipit Ecclesia (hoc enim patere potest ad oculum) non potest ex parte ipsius baptizantis dubitari de intentione & consequenter de collatione sacramenti. » *De intentione...*, col. 207.

28. *Théorie et pratique des sacremens*, 2e édit., Paris, 1722, tome I, p. 41 : « La volonté contraire qu'il prétendroit avoir dans le fond de son cœur, ne seroit pas une véritable volonté, puisque cette volonté seroit incompatible avec la volonté efficace qu'il auroit, comme nous avons dit, de faire sérieusement la chose même : cette prétendue volonté intérieure, contraire, ne seroit donc qu'une simple velleïté qui n'empêcheroit pas la sincérité & la réalité de l'action qu'il feroit extérieurement. »

29. *Vindiciae Vindiciarum Ambrosii Catharini...*, Padoue, 1730 : « Catharini itaque sententia est, stare omnino atque valere Sacramentum, si Minister duntaxat intendat celebrare ritum illum externum, quem Ecclesia celebrat; illumque re ipsa libere, serio omnique semoto joco exterius administret, materiam adhibens, formamque pronuncians, in iis maxime circumstantiis, ex quibus determinatur ad agendum tanquam Ecclesiae Minister : nihilque obesse valori Sacramenti, si intus occulta mente contrariam intentionem animo gerat... Sic igitur exposita Catharini sententia... in eam ego pedibus manibusque venio... » (p. 29-30 et 33). Plus loin, marquant en quoi sa position diffère de celle de Farvacques, il écrit : « Tertio loquitur propositio damnata de Ministro, qui intra se diceret, *Non intendo facere quod facit Ecclesia.* At in systemate nostro Minister id intra se dicere non potest; quia supponimus Ministrum serio, & libere facientem quidquid Ecclesia facit : implicat autem ut qui serio, & libere facit quod facit Ecclesia, intus intra se dicat, *Non intendo facere quod facit Ecclesia.* Quomodo enim serio, & libere faceret, si facere non intenderet? Esset profecto ea protestatio contraria facto. » (p. 109).

30. *De re sacramentaria...* tome I, 2e édit., Venise, 1756, p. 116 : « Inst. 6. atqui non habet intentionem faciendi quod facit Ecclesia, qui ritum omnem Sacramenti serio peragens, ridet interius... R/. Nego subs. ad prob. concessa maj. distinguo min. non vult Sacramentum facere, voluntate inefficaci, concedo : efficaci, nego min. & conseq. »

31. *Theologia mentis et cordis*, Livre XI, p. 1, Diss. 2 (Paris, Vivès, 1875, tome

jours, le R. P. Bouëssé l'a repris. Nous lisons dans son *Economie* sacramentaire :

« Voici un adulte qui avec sérieux et donc avec sincérité demande à être baptisé. Le prêtre accède à son désir, toute son attitude extérieure l'indique; cependant, à part soi, par malice je suppose, il veut simplement simuler l'administration du sacrement. Je pense qu'il y a baptême en un tel cas. Le sérieux de l'impétrant a commandé le sérieux du répondant. « Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » : ces paroles accompagnées du geste correspondant n'ont, dans le contexte humain où elles sont prononcées, qu'un sens dans l'Eglise. Que le prêtre y contredise dans son cœur, cette attitude intérieure est parfaitement inefficace. Cette contradiction secrète est pure velléité. Le prêtre peut, mauvaisement, désirer que le sacrement ne produise pas son effet; il ne peut en faisant ce qu'il faut faire au sens objectif, bien déterminé, composer cette détermination voulue par lui puisque par lui appliquée, réalisée, avec l'indétermination antérieure d'un ablution hygiénique, encore moins avec une détermination contraire au sens baptismal. L'action du ministre, dans le cas analysé, se trouve prise dans un dialogue qui ne permet pas de donner aux paroles qu'il prononce et au geste qu'il pose un autre sens que le sens visé par le demandeur; sens qui, à travers sa propre intention, rejoint l'intention de l'Eglise et du Christ en personne [32]. »

De part et d'autre, c'est donc bien la même intention de poser en connaissance de cause le geste sacramentel et de rejoindre par là « l'intention de l'Eglise et du Christ en personne » qui est exigée. C'est d'elle que les partisans de l'intention externe affirment la présence dans tous ces cas qu'ils déclarent valides, alors que leurs adversaires les rejettent pour manque de cette même intention.

Sur la nécessité et la nature de l'intention, l'accord est donc parfait, mais voici, nous semble-t-il, où les routes divergent.

*Désaccord sur la nature même du geste sacramentel.*

Pour les uns — et ce sont les partisans de l'intention externe — « cette conformité, cette vérité de la parole, et, par elle du signe sacramentel, est immanente au signe sacramentel; elle existe certes, dans la volonté du ministre, mais comme objet de commandement et d'usage, comme motif interne de son action ministérielle, action qui lui est extérieure... l'intention ministérielle intégrant le sacrement est donc une intention objective... [33] ». La nature même du rite sacramentel com-

---

3, p. 513) : « ... sacramentum a ministro prudenti serio, et servatis diligenter servandis peractum, nulla ministrantis malitia, nulla occulta intentionis retentione, vel corruptione impediri; imo nec ejus faciendi quod facit Ecclesia intentionem deperire, quia qui deliberate et serio, sciens et prudens facit quod faciendum Ecclesia praecepit, utique vult facere quod facit Ecclesia, cum illud revera volens faciat; unde nulla occulta voluntatis intentione, vel intentionis retentione sacramentum invalidum reddere potest. »

32. Humbert Bouëssé, O.P., *Le Sauveur du Monde*, IV, *L'Economie sacramentaire*, Chambéry-Paris, 1951, p. 358.

33. Id., *A propos de l'intention ministérielle*, dans *N.R.Th.*, 1958, p. 722-723.

mande donc par elle-même la présence de l'intention minimum nécessaire ; dans le contexte humain et ecclésial où ce geste s'insère, il n'a et ne peut avoir qu'un seul sens, le sens sacramentel ; le seul fait de le poser librement prouve donc chez le ministre la présence de ce minimum d'intention nécessaire pour se rattacher au Christ.

Tel n'est point l'avis des partisans de l'intention interne ; pour eux, la nature du geste sacramentel n'est jamais à ce point déterminée qu'il ne reste pas encore au pouvoir de la volonté purement intérieure du ministre d'en faire ou non un sacrement. Quelque déterminé qu'il soit en lui-même et par le contexte humain dans lequel il s'insère, le rite extérieur est encore dissociable, en droit, de la volonté de le poser comme sacrement, volonté qui est requise pour qu'en fait il soit sacrement. Plus qu'elle n'ouvre de possibilités à une simulation, difficile à imaginer, cette affirmation est révélatrice d'une conception de la nature même du rite sacramentel qui diffère profondément de celle de leurs adversaires. Le R. P. Rambaldi, dans son étude sur *L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei Teologi dei secoli XVI e XVII,* marque comme suit la différence entre les deux tendances : « Selon les défenseurs de l'intention externe le ministre ne fait point le sacrement, il l'administre. Le sacrement est le rite de l'Eglise, accompli sérieusement et librement par le ministre convenable. De ce dernier on demande seulement qu'il veuille accomplir le rite de l'Eglise. Son rôle est d'exécuter. Selon les défenseurs de l'intention interne au contraire, le rite de l'Eglise, même accompli sérieusement et librement par le ministre convenable n'est pas (encore) un sacrement. C'est le ministre par sa volonté qui rend sacramentel le rite qui sans cette volonté ne serait pas un sacrement [34]. »

---

34. Giuseppe Rambaldi, S. J., *L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei Teologi dei secoli XVI e XVII* (Analecta Gregoriana, vol. 33), Rome, 1944, p. 167 : « Secondo i difensori della intenzione esterna il ministro non fa il sacramento, egli lo amministra. Sacramento è il rito della chiesa, compiuto seriamente e liberamente dal debito ministro. Da questo ultimo si domanda solo che voglia compiere il rito della chiesa. Suo ufficio è eseguire. Secondo i difensori della intenzione interna invece il rito della chiesa, anche compiuto seriamente e liberamente dal debito ministro non è sacramento. E' il ministro con la sua volontà colui che rende sacramento il rito sacro che senza tale volontà non sarebbe sacramento. In altre parole, secondo i difensori della intenzione esterna, se il ministro agisce seriamente e sa che compie un rito sacro, si hanno tutte le condizioni essenziali per il sacramento, en non è più in potere di una sua intima intenzione fare si che quel rito non sia sacramento. Secondo invece i difensori della intenzione interna, anche in tali condizioni è in potere della intima volontà del ministro che il rito sia o non sia sacramento. Lo sarà se egli vuole nel suo intimo che lo sia. Non lo sarà se egli nel suo intimo non vuole che lo sia. Di conseguenza per questi autori prova nulla il ragionamento dei loro aversari : se il ministro, compiendo il rito della chiesa non vuole il sacramento, si contraddice, e la volontà prevalente, quella dei fatti, (l'altra è al massimo sterile velleita), è la volontà del sacramento. Prova nulla perchè il fatto che viene invocato non esiste : senza tale interna volontà che accompagni l'esterna azione, questa non è sacramento. »

Vu de la sorte, et nous croyons que c'est le vrai point de vue, le problème dit de l'intention apparaît donc comme un problème sur la nature même du geste sacramentel, problème qui n'est lui-même que l'ultime conséquence d'options fondamentales qui engagent toute la conception que l'on se fait de l'économie sacramentaire.

### COMMENT RÉSOUDRE LE PROBLÈME?

Est-il besoin d'ajouter que, par voie de conséquence, les arguments classiques pour ou contre l'intention externe, s'ils gardent toute leur valeur contre les négateurs de la nécessité de toute intention, s'avèrent par contre de peu d'utilité pour résoudre le problème ainsi remis à sa vraie place? Peut-être même serait-il encore plus exact de dire qu'ils révèlent de la sorte le pourquoi de leur inefficacité séculaire à convaincre ou à écraser l'adversaire.

Dès là que les deux parties sont d'accord pour admettre la nécessité d'une vraie intention du sacrement comme tel, tous les arguments — Ecriture, Tradition, Conciles — qui se contentent d'établir la nécessité de celle-ci, laissent intact notre problème, qui se situe bien au-delà. Dire, par exemple, avec nombre de manuels, que le décret pour les Arméniens du Concile de Florence, lorsqu'il enseigne que « tout sacrement se compose de trois éléments, à savoir de choses comme d'une matière, de paroles comme d'une forme et de la personne du ministre conférant le sacrement avec l'intention de faire ce que fait l'Eglise [35] », suppose manifestement que l'intention ici requise du ministre est séparable de la matière et de la forme et ne peut donc être l'intention inhérente à celles-ci, n'est-ce pas commettre une pure pétition de principe? Tant que la question de savoir si l'intention nécessaire à la validité du sacrement est ou non séparable de l'administration sérieuse du rite ecclésiastique demeure discutée entre écoles catholiques, le Concile ne se doit-il pas de mentionner séparément ce qui est peut-être séparable, sans que cela préjuge en rien de la réalité des faits?

Penser que l'on a réfuté les partisans de l'intention externe en les acculant à reconnaître « qu'ils doivent nier toute possibilité d'une hypocrisie interne ou simulation parfaite du sacrement [36] » relève de la même erreur d'optique. Comme l'a fait remarquer le R. P. Leeming [37], le raisonnement n'est en effet concluant que si l'intention vraie, nécessaire et suffisante pour assurer la validité du sacrement, n'est pas inséparable de l'administration externe sérieuse du rite. Or c'est précisément le point en litige.

35. Cfr Denz., n. 695.
36. *N.R.Th.*, 1955, p. 818.
37. *Presumption of Intention*, dans *The Irish Theological Quarterly*, 1956, p. 345.

Le problème qui nous occupe ne recevrait-il point sa solution de l'étude du sacrement de mariage? Que l'un des conjoints résolve en son for intérieur de ne pas donner de consentement vrai et le mariage est nul de plein droit. Si en pratique le conjoint qui aurait tenu parfaitement secrète son intention perverse serait bien en peine de la démontrer au for externe, il n'en reste pas moins que théologiens et moralistes seront unanimes à déclarer nul au for interne pareil mariage. Ne voilà-t-il pas la preuve cherchée? Peut-être, car il nous faudrait encore montrer quel est, formellement, le vice qui rend nul ce sacrement. Le mariage a en effet ceci de spécial que les conjoints y sont en même temps ministres et sujets du rite sacré et que le consentement conjugal y est à la fois l'objet du contrat sacramentel et celui de l'intention ministérielle. Tout vice du consentement intéresse donc tout ensemble la matière, la forme, le sujet et le ministre de ce sacrement. Que, sous l'un de ces aspects, le défaut soit rédhibitoire, le sacrement est nul de plein droit, sans que pour autant nous ayons le droit de transposer sans plus aux sacrements en général ce qui ne vaut peut-être que du mariage en raison de sa nature spéciale. La preuve du contraire est-elle possible, nous ne savons; à notre connaissance toutefois, elle n'a pas encore été faite [38].

Serons-nous plus heureux en essayant, avec le R. P. Leeming [39], de montrer que le rôle dévolu au ministre du sacrement suppose de sa part discernement? S'il en est bien ainsi, l'accomplissement volontaire et sérieux du geste extérieur ne paraît pas suffisant pour que le ministre s'acquitte correctement de son mandat. Mais ce manque de « conscience professionnelle » — si l'on ose dire — suffira-t-il à rendre nul de plein droit le geste ainsi posé? De plus comment montrer que l'exercice de pareil discernement entre bien dans la constitution du sacrement comme tel et n'est pas propre à tel ou tel sacrement — le « tribunal » de la pénitence, par exemple — en raison de son caractère particulier? Tout intéressante et riche de possibilités encore mal explorées que soit cette suggestion du R. P. Leeming, elle nous ramène elle aussi à notre problème : quelle est la nature profonde du geste sacramentel?

---

38. Les considérations que nous ferons ci-dessous à propos de ce même sacrement ne contrediront point la conclusion actuelle : ici, nous montrons que la nature propre du mariage interdit de transposer aux autres sacrements une conclusion tirée de celui-ci avant d'avoir montré qu'elle n'est pas la conséquence de ce que ce sacrement a d'unique par rapport aux six autres; là, nous dirons que si le mariage, fut-ce en raison de ce qu'il a d'unique, fait néanmoins exception à la règle que les partisans de l'intention externe considèrent comme toujours valable, il enlève par le fait même à cette théorie le droit de se présenter comme ayant valeur universelle en matière sacramentaire.

39. *Presumption of Intention*, p. 346-348.

*Etudes récentes sur la nature du geste sacramentel.*

Cette question a fait, ces dernières années, l'objet de pénétrantes études auxquelles les travaux de dom Casel ont donné le branle [40]. Elles ont amené à redécouvrir dans le geste sacramentel la présence agissante du Christ et le rôle essentiel de l'Eglise, prolongement visible du Seigneur dans sa gloire. Mais sur le point précis qui nous occupe elles n'ont encore apporté que peu de lumière. Certes, de l'article où le R. P. Monden précise la causalité propre des sacrements [41] — de même que tout symbole considéré dans sa réalité concrète, le sacrement est efficace de ce qu'il signifie formellement, précisément parce qu'il le signifie — nous retiendrons une vue très éclairante sur l'intention demandée au ministre : « la signification du rite extérieur doit, comme dans tout symbole, pouvoir être connue. C'est pourquoi le signe sacramentel a été « institué », c'est-à-dire confié par le Christ à la vue de foi de son Eglise. Non point à chaque croyant en particulier, mais à l'Eglise... comme à son Corps Mystique. Elle voit et confesse le lien qui existe entre le rite significatif et la grâce signifiée. Il en devient du même coup évident pourquoi l'intention personnelle du ministre qui pose le signe sacramentel est exigée dans la mesure où elle est nécessaire pour qu'il pose le signe comme signe : il doit en effet par là vouloir ce que l'Eglise y voit et y veut : « intentio faciendi quod facit Ecclesia [42] ».

De la très belle étude que le R. P. Schillebeeckx consacre à l'exposé spéculatif de sa doctrine sacramentaire [43], et qui rejoint en plus d'un point l'exposé du R. P. Monden, nous extrairons les quelques remarques suivantes, qui intéressent plus directement le problème de l'intention du ministre. Comme l'Eglise, et en dépendance de celle-ci, le sacrement n'est devenu nécessaire que pour combler la distance qu'introduit pour nous la résurrection glorieuse du Christ : si celle-ci, le constituant Seigneur et « Fils de Dieu en puissance [44] » selon sa nature humaine, lui fournit la possibilité d'atteindre chacun de nous

40. Cfr un excellent « bulletin de théologie sacramentaire » de dom Jean Gaillard, O.S.B., *La théologie des mystères,* dans *Revue Thomiste,* 57 (1957), p. 510-552, où l'on trouvera un remarquable exposé des travaux récents et une bonne bibliographie. Sur la controverse casélienne, l'ouvrage de base reste Théodore Filthaut, *La théologie des mystères. Exposé de la controverse,* paru en allemand en 1948, puis en 1954 en traduction française.

41. L. Monden, S. J., *Symbooloorzakelijkheid als eigen causaliteit van het Sacrament,* dans *Bijdragen,* 13 (1952), p. 277-285. Ces pages d'une densité remarquable reproduisent une note composée par l'auteur pour un symposion théologique où il eut l'occasion d'exposer avec plus d'ampleur et de nuancer un des points de sa thèse *Het Misoffer als mysterie* (Bijdragen-Bibliotheek, n. 2, Roermond, 1948).

42. *Art. cit.,* p. 281.

43. H. Schillebeeckx, O.P., *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting,* Anvers, 1958.

44. Rm 1, 3-4.

dans un contact humain, elle a aussi pour conséquence que la réciproque n'est plus vraie de notre part, incapables que nous sommes, dans les conditions normales, de percevoir directement son humanité glorifiée. Il y faut l'intermédiaire d'un prolongement humain, le sacramentalisme ecclésiastique, qui fasse le pont et rende possible, dans certaines limites, la rencontre réciproque, dans une visibilité terrestre, du Christ glorifié et de l'homme à sanctifier. Aussi le sacrement peut-il se définir comme une rencontre immédiate d'un sujet déterminé avec le Christ rédempteur dans et par une visibilité ecclésiale. Pour remplir pleinement son rôle — c'est le cas optimum — le ministre devra donc épouser parfaitement cette intention de son Chef et agir délibérément comme instrument du mystère de l'Eglise. Mais, s'il n'atteint pas à cette perfection, le minimum indispensable, puisque le sacrement n'est là que pour permettre une rencontre réciproque du fidèle et du Christ dans une visibilité d'Eglise, sera que le ministre ait au moins l'intention vraie (et donc intérieure) d'agir réellement comme celui qui accomplit une action visible de l'Eglise : il suffit à la validité du sacrement que le ministre ait l'intention interne d'accomplir le rite extérieur de l'Eglise [45].

N'est-ce point ce qu'ont toujours dit les partisans de l'intention externe et ceux-ci vont-ils pouvoir se féliciter d'une ou deux nouvelles recrues de valeur? Ne nous hâtons point de conclure : les textes dont nous n'avons guère pu citer que quelques lignes sont d'une densité qui demande réflexion.

Certes ils insistent à bon droit sur le rôle essentiel de la visibilité du sacrement, « signe sensible » qui doit nous permettre une rencontre récriproque dans la corporéité avec le Christ glorieux. Et il y aurait une manière de parler de la nécessité de l'intention interne qui ne rendrait pas justice à cet aspect essentiel du sacrement : l'intention, capable à elle seule de rendre le rite valide ou invalide, y apparaîtrait tellement intérieure, tellement détachée du geste extérieur, qu'elle en semblerait totalement désincarnée. Or — la psychologie le montre — il n'est pas de vouloir humain vrai qui ne s'incarne en quelque façon. Les partisans de l'intention externe seraient-ils donc dans le vrai en affirmant que cette « inscrutable intention mentale » opposée au sens obvie du geste que l'on accomplit, n'est en fait que pure velléité? Nous n'oserions l'affirmer. Tout dépend à nouveau, nous semble-t-il, du point déjà signalé, point que même les pénétrantes études des PP. Monden et Schillebeeckx n'ont pas encore tiré au clair : quelle est la nature profonde du signe sacramentel? et par voie de conséquence, quelle est la part du ministre dans sa position?

45. Voir surtout p. 30-31 (rôle et nécessité du sacramentalisme) et p. 75-80 (intention du ministre) : « Wanneer men dus innerlijk de bedoeling heeft waarachtig op te treden als de *voltrekker van een zichtbare daad van de kerk* (souligné par l'auteur)... is het gestelde sacrament werkelijk een daad van de kerk en bijgevolg geldig » (p. 80).

Tout serait simple — trop simple — si le sacrement était un signe magique : toute position correcte du signe — matière et forme requises, gestes et paroles accomplis *ad litteram* — entraînerait automatiquement la présence (et l'efficacité) du rite sacramentel valide. Mais les deux écoles sont d'accord pour reconnaître qu'il est des cas — une répétition par exemple — où l'exécution du rite jusqu'en ses moindres détails n'en fait pas un sacrement : dans les deux camps, on parlera alors d'exécution matérielle du rite. C'est reconnaître par le fait même que pour « accomplir réellement le rite extérieur de l'Eglise », il faut plus que la simple exécution correcte du rite. En quoi consiste ce « plus » ? Pour les uns, il suffira de ce « contexte vital (qui) impose le sens vrai voulu par Jésus à son ministre officiel, ministre aussi de l'Eglise, chaque fois qu'il reproduit en présence de disciples du Maître, à leur demande implicite ou explicite, le geste sacramentel voulu par Jésus [46] ». S'il se contente de ce minimum, que le contexte lui impose, le ministre « à défaut d'agir en ami » le fera au moins « en fonctionnaire mandaté... et ponctuel [47] », ce qui suffit. D'autres théologiens, tout en reconnaissant l'importance du contexte vital, estiment que le symbole sacramentel n'échappe point à ce qui est la loi de tout signe humain : il peut être délibérément imité pour tromper autrui ; seule donc l'intention d'en faire un signe vrai le rendra tel et cette intention, pas plus que son contraire, ne peut infailliblement se déduire de la position du signe. Pour eux, n'agira donc en fonctionnaire mandaté et ponctuel que le ministre qui, non content d'accomplir exactement le rite, le voudra en même temps comme sacrement, selon que le demande, sans l'imposer automatiquement, le geste qu'il accomplit et le contexte humain dans lequel il s'insère. C'est au ministre de lever par son vouloir la dernière indétermination du rite.

### BILAN DE NOS RECHERCHES.

Nous voici donc purement et simplement revenus à nos conclusions précédentes : nous sommes en face de deux conceptions du geste sacramentel et, par voie de conséquence, de deux manières d'envisager la fonction propre du ministre. Comment choisir ?

Il ne semble pas qu'un appel aux sources de la révélation, dans leur état présent d'explication, suffise : nous n'y trouverons guère que la nécessité, admise par tous, d'une vraie intention de faire ce que fait l'Eglise [48]. Reste l'étude spéculative du sacrement. Celle-ci

46. H. Bouëssé, *art. cit.* de la *N.R.Th.*, 1958, p. 723.
47. *Ibid.*
48. Peut-être nous objectera-t-on la condamnation portée par Alexandre VIII contre Farvacques (Denz. 1318) ? Rappelons tout d'abord que « dans cet acte du magistère ordinaire (donc, en droit, faillible), le Pape s'en est tenu à une condamnation globale, laissant aux théologiens, sous leur propre responsabilité, le

non plus, au stade actuel, ne nous semble apporter d'élément décisif à aucun des deux camps. On peut en effet considérer le sacrement soit en tant qu'il est signe symbolique, soit comme cause instrumentale de la grâce. Mais tout le donné dogmatique et théologique peut s'accommoder des deux théories en présence.

*Le sacrement, signe et cause de la grâce.*

Comme signe symbolique, c'est de son auteur que le sacrement reçoit sa signification et son efficacité. Celles-ci pourraient avoir été à ce point déterminées que, dans des circonstances données, elles s'imposent nécessairement à qui renouvelle le geste. Mais, comme signe symbolique, le rite sacramentel pourrait aussi participer à l'ambiguïté de ces symboles humains qui peuvent parfois, hélas, servir à décevoir autrui. Comme cause instrumentale de grâce, le rite pourrait être tel que le ministre qui le pose n'ait le choix qu'entre le vouloir tel qu'il est ou le désavouer explicitement au moment même où il le pose; le cas ressemblerait, toutes proportions gardées, à celui de l'employé qui rend automatiquement valide le passeport qu'il munit des cachets requis, à moins d'y apposer aussi une mention qui les annule. Mais le rite, qui est un geste humain, pourrait aussi n'être efficace que s'il est voulu librement dans son sens vrai; de même une poignée de main ne transmet à autrui mon affection que si je la veux pour ce qu'elle signifie normalement; et il n'est pas dit que mon interlocuteur pourra toujours percevoir la subtile nuance qui distingue certaines poignées de mains sincères de gestes analogues à l'hypocrisie raffinée. Que l'on se souvienne de l'échec des machines à détecter le mensonge [49].

*Le rôle du ministre.*

Si nous examinons le rôle du ministre, la même ambiguïté réapparaît. Il ne suffit pas en effet de noter que le ministre doit poser un acte humain, conscient et libre : tout autant que l'homme de bonne foi, le simulateur agit consciemment, il le fera même souvent avec

soin d'attribuer à chaque proposition la note qu'elle mérite » (*N.R.Th.*, 1955, p. 816). Il nous semble de plus, contrairement à ce que nous écrivions alors, que le théologien qui chercherait à montrer comme nous le faisions le bien-fondé d'une note proche de l'hérésie, ne le pourrait qu'à la faveur de la pétition de principe déjà signalée : la théorie de l'intention externe ne « déduit la présence infaillible de l'intention vraie d'indices extérieurs qui ne présentent point ce degré de certitude » que pour ceux qui admettent comme prouvé ce qui est en question, à savoir qu'intention vraie et accomplissement sérieux du rite restent toujours séparables.

49. Leurs indications sur les réactions du sujet soumis à l'interrogatoire (variations de la pression sanguine, de l'humidité palmaire, etc.) permettaient certes à l'enquêteur de déceler avec plus de précision les émotions manifestées par son patient, mais l'interprétation de ces données a toujours valu ce que valent les intuitions de l'opérateur.

une attention bien plus présente, occupé qu'il est à ne pas se trahir. Serons-nous plus avancés en faisant appel au caractère officiel du ministre [50]? Est-il « impossible au ministre agissant comme tel au nom de toute l'Eglise, dans le temps même qu'il pose l'acte commandé par le Seigneur et que sollicitent des membres de cette Eglise, membres du Seigneur en personne, de pouvoir y faire obstacle comme personne privée [51] »? Certes il serait contradictoire que le ministre, voulant agir comme tel dans le sens marqué par le Christ, puisse en même temps vouloir y faire obstacle comme personne privée. Mais est-il évident que le ministre qui pose le geste sacramentel dans le contexte requis démontre par le fait même qu'il a, comme ministre, la volonté de lui donner son sens vrai? Comment comprendre alors que « le mariage n'existe pas si un des fiancés en répondant le « oui » rituel au prêtre qui interroge a l'intention intérieure de dire « non » [52]? Suffit-il de noter que « l'absence de sacrement vient peut-être alors plus de l'absence d'intention chez le sujet où l'intention habituelle est requise... que chez le ministre [53] »? Que ce « oui » sacramentel prononcé avec l'intention intérieure de dire « non » entraîne chez le sujet l'absence de la volonté habituelle nécessaire à la réception valide du sacrement, personne ne le contestera. Mais si nous considérons le même individu en tant qu'il est aussi le ministre du sacrement, il semble que nous soyions acculés à un curieux dilemme. Ou bien nous tiendrons qu'il « est impossible au ministre agissant comme tel au nom de toute l'Eglise (rappelons-nous que, selon la doctrine reçue, chacun des époux est pour l'autre ministre du sacrement et que seul le mariage entre baptisés est sacrement) dans le temps même qu'il pose l'acte commandé par le Seigneur (le « oui » sacramentel) et que sollicitent des membres de cette Eglise (son conjoint, le prêtre, les témoins, etc.), de pouvoir y faire obstacle comme personne privée », c'est-à-dire que nous reconnaîtrons qu'à propos du même contrat sacramentel de mariage, le même individu le veut vraiment en tant qu'il est ministre du sacrement et ne le veut réellement pas en tant qu'il est sujet du même rite; la chose semble psychologiquement difficile à concevoir. Ou bien nous admettrons que, pour le mariage au moins, il n'est pas infailliblement vrai que « tout un contexte vital impose le sens vrai voulu par Jésus à son ministre officiel, ministre aussi de l'Eglise, chaque fois qu'il reproduit en présence de disciples du Maître, à leur demande implicite ou explicite, le geste sacramentel voulu par Jésus [54] ».

50. Comme le note dom Gaillard dans l'article cité de la *Revue Thomiste*, 1957, p. 545 : « Aucune explication (du rapport au Christ de l'acte symbolique accompli par le ministre) ne sera jamais satisfaisante qui négligerait de faire appel au *caractère sacramentel.* » Voir aussi les références apportées en cet endroit.

51. H. Bouëssé, *L'Economie sacramentaire*, p. 360.

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*

54. H. Bouëssé, dans *N.R.Th.*, 1958, p. 723.

## CONCLUSION

Si nous acceptons cette branche du dilemme — et il semble difficile de ne point le faire — nous n'aurons pas encore admis pour autant que la position des défenseurs de l'intention interne soit la seule explication valable pour tous les sacrements [55], mais nous aurons du moins reconnu que celle des défenseurs de l'intention externe ne suffit pas dans un exposé des sacrements « en général » : dès là que le contexte vital n'impose pas toujours et pour tout sacrement au ministre officiel le sens vrai voulu par le Christ et nécessaire à la validité du rite, la nécessité pour le ministre d'avoir cette intention indispensable à l'accomplissement de son rôle doit être mentionnée pour elle-même, si l'on veut donner un exposé complet de tout ce qui est requis pour la validité de n'importe quel sacrement.

Autre chose sera d'examiner — et cette question ne nous paraît ni tranchée ni même suffisamment étudiée pour pouvoir l'être actuellement — si, pour certains sacrements plus immédiatement importants pour le salut individuel (baptême) et la permanence du corps ecclésial (ordre), le seul fait de poser le geste sacramentel dans le contexte vital voulu n'entraînerait pas chez le ministre la présence de l'intention nécessaire et suffisante à la validité. S'il en était ainsi, la controverse en cause aurait elle aussi ramené notre attention sur un point que les études sacramentaires récentes tendent de plus en plus à mettre en lumière : tout en étant vraies de chacun des sept sacrements, les thèses du « de sacramentis in genere » s'appliquent analogiquement à chacun d'entre eux.

*Louvain.* Léon RENWART, S. J.
**95, Chaussée de Mont-Saint-Jean.**

55. Il n'est pas exclu à priori en effet que, dans pareils mariages invalides, il n'y ait défaut d'intention chez le ministre *que parce qu'*il n'est psychologiquement pas possible que le même être humain, à la fois ministre et sujet du sacrement, puisse vouloir vraiment comme ministre ce qu'il rejette réellement comme sujet. S'il en était bien ainsi, ces sacrements seraient invalides par défaut d'intention ministérielle pour une raison qui ne se vérifie que dans le cas du mariage.

# Les Ordres inférieurs : degrés du Sacerdoce ou étapes vers la Prêtrise ?

Par ordres inférieurs, on entend ici tous les ordres au-dessous de la prêtrise, y compris le diaconat. Ce sont des « degrés », selon la place plus ou moins élevée qu'ils occupent par rapport au Sacerdoce. La discipline actuelle en a fait des « étapes » ou « stations de passage » vers la prêtrise. Cette conception est si fortement ancrée dans les esprits qu'on tend à en faire remonter l'origine au Concile de Trente.

Le P. Epagneul a été le premier, en France tout au moins, à montrer, pour notre monde d'aujourd'hui, l'intérêt qu'il y aurait à revenir à l'exercice permanent des ordres, du diaconat particulièrement [1]. Il s'est attaché, dans un but missionnaire et liturgique, comme prêtre et religieux qui connaît bien ce que représente la vocation au diaconat pour les générations actuelles, à poser le problème en fonction de notre époque. Cependant il a eu recours aussi à des textes du Concile de Trente dont on ne soupçonnait pas auparavant l'intérêt pour une restauration du diaconat : à savoir, le can. 6 de la session 23 qui reconnaît comme institution divine, après les évêques et les prêtres, les « ministres » ; et le can. 17 (*de Ref.*) de la même session sur l'Ordre, qui recommande l'exercice, par leurs seuls titulaires, de tous les ordres, du diaconat à l'ostiariat compris [2].

Dans ce sens, le P. Epagneul, en nous faisant désirer, pour l'Eglise, un diaconat complet et vrai, dans l'esprit des Actes (VI), a aussi contribué à mieux faire comprendre le Concile de Trente. L'invitation au travail et à la prière, sur laquelle il laissait ses lecteurs, nous conduit aujourd'hui à l'étude du can. 2 (*de Doct.*). L'histoire très mouvementée de sa rédaction peut apporter une contribution importante à ceux que préoccupe le « rôle des diacres dans l'Eglise d'aujourd'hui ». Au-delà d'un éclaircissement du texte, d'une précision de vocabulaire, qui nous reporteront à plus de 400 ans en arrière, il y a le renouveau des ordres inférieurs, du diaconat principalement, qui nous ramènera à des préoccupations immédiates.

---

1. Fr. M. D. Epagneul, F.M.C., *Du rôle des diacres dans l'Eglise d'aujourd'hui,* dans *N.R.Th.,* 1957, pp. 153-168 ; alibi *Union,* 1957, pp. 12-28. Dans la *Chronique des frères missionnaires des Campagnes* (La Houssaye-en-Brie), septembre 1957 : *Le diaconat sera-t-il rénové? Une lettre de Rome.*

2. *C. Trid.,* t. IX, pp. 627-628. Les initiales *C. Trid.,* t., renvoient, dans nos notes, aux différents tomes de la collection Görresiana ; le signe lg, aux lignes de chaque page. Les textes de la session comprennent, pour l'œuvre doctrinale, 4 ch., suivis de 7 canons ; pour l'œuvre de réformation, 18 canons. — Hefele, *Hist. des Conciles,* t. X, 1re p., pp. 478-505.

Le canon 2 de doctrine de la Session 23 sur l'Ordre inspire quelque crainte, même à ceux qui pourtant le connaissent bien : il présente « les ordres majeurs et mineurs comme étant des « gradus » par lesquels on tend vers le Sacerdoce [3] ». Le P. Hanssens, S. J., commentant le canon 17, *de reformatione,* de la même session [4], dans un article consacré à l'œuvre liturgique globale du concile, écrit : « Quant au succès de ce décret, on doit reconnaître que l'instauration de la hiérarchie de l'ordre (qui cependant, comme nous le disions, favorisait beaucoup la dignité et l'authenticité et l'harmonie du culte liturgique) n'a pu se faire et se continuer commodément qu'en de rares lieux. On ne comprend pas facilement comment il concorde avec la doctrine pour qui les ordres majeurs et mineurs sont comme des « étapes » vers le Sacerdoce. Des « étapes » [5] ne sont pas constituées pour que l'on s'y maintienne... [6] ». Aussi l'auteur déplore que, pour la restauration effective des ordres, l'exercice de leurs fonctions n'ait pas été permanent. Il y aurait une opposition regrettable entre l'œuvre doctrinale et disciplinaire de la session 23.

La restauration des ordres, de nos jours, et spécialement du diaconat, se heurterait non seulement à la discipline en cours, mais jusqu'à un certain point, à une orientation doctrinale tridentine. On ne peut que partager ces appréhensions. Mais justement le mot « gradus » a-t-il dans ce canon 2 le sens « d'étapes », comme malgré lui le P. Hanssens semble le penser? La contradiction entre les décrets disciplinaires et les décrets doctrinaux de Trente est-elle réelle ou seulement apparente? Tout revient à lever l'équivoque qui pèse sur le mot « gradus », ou sur le mot « étapes », si on se sert de ce dernier pour rendre le mot latin. Mieux vaut supposer dès le départ que l'Esprit Saint a suffisamment guidé les Pères pour établir, entre leurs décrets doctrinaux et leurs décrets disciplinaires, non point la contradiction, mais une grande harmonie! La plupart des traductions françaises, il est vrai, ont préféré la transposition littérale du mot « degrés » [7]. Mais en écartant la précision donnée par le mot « étapes », on retombe dans l'ambiguïté qui pèse en français sur le mot « degrés », comme elle pesait sur le latin « gradus ».

On n'évite pas une difficulté par une imprécision. Pour l'éliminer,

3. *C. Trid.*, t. IX, p. 621, lgs 34-36.
4. *C. Trid.*, t. IX, pp. 627-628.
5. L'article écrit en latin, on n'y parle que de « gradus » ; c'est pour relever le sens que l'auteur accorde à ce mot, que nous l'avons traduit par « étapes ».
6. I. M. Hanssens, S. J., *De Universa Liturgica Concilii Tridentini Opera,* dans *Periodica de Re Morali Canonica Liturgica,* t. 25, fasc. 3-4, 15 décembre 1942, pp. 209-240, surtout p. 228.
7. Hefele, *op. cit.,* p. 488 : le sens d'étapes est rendu par « s'achemine », transposition de « per quos tendatur ». *D.T.C., Ordre* (A. Michel), col. 1359-60. Tout récemment encore Paul Winninger, *Vers un renouveau du diaconat,* Présence Chrétienne, Desclée De Brouwer, p. 192.

il importe donc de suivre toute l'histoire de ce canon 2 à travers les travaux du Concile. Deux phases bien distinctes sont à noter : sous le pontificat de Jules III, puis de Pie IV, les Pères précisent leur pensée à propos du canon qu'ils réservent aux ordres inférieurs. Le sens de ce canon étant éclairé, à quelques semaines de sa promulgation, on en améliore la forme. C'est de la confrontation de ces deux phases que toute équivoque disparaît.

*
* *

Rappelons que le Concile de Trente s'ouvre sous le pontificat de Paul III le 13 décembre 1545 [8]. Après s'être transporté à Bologne, il est interrompu le 17 septembre 1549 [9]. Il reprendra sous le pontificat de Jules III en mai 1551 [10], pour cesser à nouveau le 28 avril 1552 [11]. Le pape Pie IV convoque à son tour le concile qui reprend ses travaux le 18 janvier 1562 [12], et les achève le 4 décembre 1563 [13].

Sous le pape Jules III le concile prépare un texte doctrinal consacré aux ordres inférieurs. Les travaux sur l'Ordre n'ayant pu aboutir que sous le pape Pie IV, ce texte, remanié bien des fois et devenu le canon 2, a été promulgué à la session 23 seulement. Il n'est pas inutile de relever le temps considérable pendant lequel, avec une parfaite identité de vue, le concile va s'appliquer au contenu doctrinal d'un tel canon. Il contraste, comme nous le verrons plus loin, avec la rapidité avec laquelle on modifiera sa forme. Avant de passer à l'étude des travaux accomplis sous ces deux derniers pontificats, il convient cependant d'accorder une certaine place à celui de Paul III pour l'orientation générale qu'il donnera.

C'est lui qui fit rédiger les quatre premiers articles sur le sacrement de l'Ordre [14]. Sans doute aucun ne fait allusion aux différents ordres eux-mêmes. Mais ces articles indiquent les sources des propositions à condamner : ils visent des erreurs de Luther, Mélanchthon, Bucer, sur l'existence, la nature et l'origine du sacrement de l'Ordre. Calvin aussi est cité [15]. Mais, lorsqu'on se reporte au chapitre incri-

8. *C. Trid.*, t. IV, p. 515.
9. *C. Trid.*, t. I, p. 864, lg 6.
10. *C. Trid.*, t. II, p. 227.
11. Theiner, t. I, p. 659.
12. *C. Trid.*, t. VIII, p. 289.
13. *C. Trid.*, t. IX, p. 1103.
14. *C. Trid.*, t. VI, pp. 97-98 (le 26 avril 1547).
15. Cfr *ibidem;* J. Calvin, *Corpus Reformatorum. Opera Omnia. Institution de la Religion Chrétienne*, t. II, vol. 3-4 : « Des ordres ecclésiastiques », Liv. IV, chap. 19, n. 22, pp. 1102-1110.

miné de « L'Institution de la Religion Chrétienne », on s'aperçoit que l'auteur s'en prend tout autant à la hiérarchie des ordres inférieurs qu'au sacerdoce lui-même :

« ... Le sacrement de l'Ordre est mis en leur rôlle au quatrième lieu, mais il est si fertile qu'il enfante de soy sept petits Sacramentaux. Or c'est une chose digne de moquerie, que quand ils ont proposé qu'il y a sept Sacremens, ne les voulant nombrer ils en content treize et ne peuvent excuser que les sept sacremens des ordres, soyent un seul Sacrement, pourtant qu'ils tendent tous à une Prêtrise, et sont comme degrez pour monter à icelle [16] ... »

Calvin développe la doctrine suivante : l'existence de différents ordres contredit l'unité sacramentelle du Sacerdoce, et par conséquent ce n'est pas sept sacrements que l'on trouve dans l'Eglise catholique mais treize ; du reste si l'on examine de près les cérémonies des ordinations, si l'on tient compte de l'utilité pratique, des effets, de ces ordres, on doit constater de même que ce ne sont pas des sacrements.

La citation, rapportée ci-dessus, est doublement intéressante : elle va guider la pensée des Pères et leur fournir les éléments, presque mot pour mot, de la proposition qui sera condamnée dans le canon 2. Calvin donne le change aux théologiens et aux Pères du Concile. Ceux-ci ont la sagesse de ne pas le prendre. Ils ont vu tout de suite que la sacramentalité de tous les ordres inférieurs ne constitue pas un « préalable » à résoudre avant l'affirmation pure et simple de leur existence et de leur utilité dans l'Eglise. Bien au contraire, les Pères vont reprendre plus tard, dans sa substance, le texte de Calvin, et le retourner contre lui-même : on peut concéder que tous les ordres ne sont pas des sacrements, ils sont alors au moins des « degrés » qui tendent vers le Sacerdoce. Leur nature de degrés suffit à prouver l'existence d'une véritable hiérarchie inférieure. Ce sont les perspectives ouvertes par ce passage de « L'Institution de la Religion Chrétienne » que vont exploiter les Pères.

Toutefois, sous le pontificat de Paul III, aucun article, ni dans les rédactions successives officielles, ni dans les projets des théologiens consultés, ne fait allusion aux différents ordres [17]. Quelques théologiens et Pères sont bien intervenus dès ce moment : soit pour que l'on déclare combien il y avait d'ordres dans l'Eglise [18], soit pour que l'on déclare leurs offices [19], soit encore pour que l'on déclare l'existence de degrés dans le sacrement de l'Ordre [20]. Par le rejet de cette

16. J. Calvin, *op. cit.*, p. 1102, n. 22 : l'orthographe ancienne est respectée.
17. 2me rédaction du 21 juillet, *C. Trid.*, t. VI, pp. 308-309 ; 3me rédaction du 26 août 1547, *C. Trid., ibid.*, pp. 400-401 ; projets : Cal Seripando, 9 art., avril 1547, *ibid.*, pp. 90-92 ; Ambroise Pelargo, 5 art., mars 1547, *ibid.*, pp. 128-129 ; Corneille Musso, 14 art., juillet 1547, *ibid.*, pp. 309-310.
18. *C. Trid.*, ibid. : coadjuteur de Verone, p. 315, lg 3 ; p. 321, lg 3.
19. *C. Trid.*, ibid. : évêque de Bertinoro, p. 321, lg 16 ; p. 316, lg 23.
20. *C. Trid.*, ibid., p. 372, lgs 34 et 2 ; p. 372, lgs 30-31 ; p. 373, lgs 1 et 2. Le

dernière suggestion, le concile dès lors abandonne l'idée de définir, exception faite du diaconat [21], où commence et où s'arrête, dans la série des ordres, la nature sacramentelle propre au Sacerdoce. Son objectif va être de plus en plus précisé et limité à ce qui était le plus facile à condamner dans « L'Institution de la Religion Chrétienne » et qui ralliait la totalité du concile. Pourtant par la suite il n'y aura plus de référence explicite à Calvin. La parenté substantielle, presque verbale, de la proposition condamnée avec les affirmations de Calvin, demeure cependant [22].

Sous le pontificat de Jules III, en effet, le 3 décembre 1551, sept nouveaux canons sur l'Ordre sont soumis à l'examen des théologiens : un canon 2, réserve, fait nouveau depuis l'ouverture du concile, une place « aux ordres les plus bas et aux majeurs qui tendent comme par degrés vers l'Ordre du Sacerdoce [23] ». Parler de degrés qui tendent vers le Sacerdoce c'était, sinon exclure, du moins mettre en suspens la question des degrés du sacrement lui-même. Défendant la doctrine la plus commune alors, celle de saint Thomas et celle de saint Bonaventure [24], la plupart des théologiens voulaient que l'on déclare que les ordres étaient des sacrements [25]. Un seul, Barthélemy Miranda, O.P., espagnol, s'y opposa nettement : selon lui, étant donné la diversité des thèses théologiques, il ne convenait pas que l'on déclare « sacrements », les ordres inférieurs [26]. Ce sage conseil l'emporta contre la majorité des théologiens intervenus. Par la suite elle guida l'issue des discussions des Pères [27]. Ceux qui avaient regretté que les ordres ne soient pas déclarés « sacrements », une fois nommés à la rédaction,

---

cardinal de Sainte-Croix écarta cette dernière proposition favorable à la sacramentalité des ordres en déclarant qu'on n'ajouterait pas au c. 1 « et omnes gradus » puisque c'était sous-entendu dans « unum sacramentum » du même canon 1, p. 373, lgs 14 et 15.

21. Implicitement seulement le Concile consacre 2 canons à la sacramentalité du diaconat : cc. 4 et 6, cfr Cappello, *De Sacramentis,* vol. IV, cap. IV, art. IV, n. 81.

22. La critique ne mentionne qu'une certaine référence à Calvin en ce qui concerne l'unité du sacrement de l'Ordre; Hefele, *op. cit.,* chap. 2 *de doctrina,* sess. 23, p. 481. La première proposition, celle du 3 décembre 1551, traduite infra et que le Concile soumettait aux théologiens avant de la condamner, était ainsi formulée : « Ordinem non esse unum sacramentum, nec infimos et medios ordines velut gradus quosdam tendere in sacerdotis ordinem ». Dans les éditions latines de l'*Institution Chrétienne,* chap. 19, n. 22, on trouve : « Neque vero causari : possunt : unum esse sacramentum quia omnia in unum sacerdotium tendunt, et velut quidam ad ipsum sunt gradus ».

23. Theiner, *Conc. Trid.,* t. I, p. 602.

24. S. Thomas, *Suppl.,* q. 35, art. 2; q. 37, art. 1 ad 2um; S. Bonaventure, IV, 24; P. 2, art. 2, q. 4.

25. Theiner, *op. cit.*: Jean Valteri, O.P., p. 614; Everhard Bellicus, O.C., p. 620 et de Uglio de Castro, p. 625.

26. Theiner, *op. cit.,* pp. 633 et 635.

27. Theiner, *op. cit.,* évêque de Cagliari, pp. 637 et 638; de Ségovie, p. 644 et de Tuy, p. 643.

ne tinrent pas compte de leurs propres amendements [28]. Ces travaux n'aboutirent à aucune décision : le concile ayant dû, une deuxième fois, interrompre ses débats [29].

A peu de chose près, le même jeu dans la discussion et la rédaction du canon 2 se répétera sous le pontificat de Pie IV [30]. Les légats soumettent aux théologiens sept articles sur l'Ordre : le troisième est la reproduction fidèle du canon 2 du pontificat de Jules III. « L'Ordre n'est pas un seul Sacrement, ni les ordres plus bas et moyens des degrés qui tendent vers l'ordre du sacerdoce [31] ».

Quinze théologiens eurent à se prononcer sur la doctrine de ces articles [32]. La majorité de ceux qui intervinrent à propos de l'article 3, exprimèrent leur faveur pour la sacramentalité des ordres inférieurs [33]. Seul Diego de Pavie, clerc séculier portugais, pensait qu'en plus de l'épiscopat, le Sacerdoce et le Diaconat seulement étaient des sacrements : les autres ordres inférieurs n'étant que des sacramentaux [34].

A l'issue des discussions des théologiens mineurs, l'article 3 devint le canon 2 : malgré l'attachement de la majorité à la doctrine de saint Thomas, les nouveaux rédacteurs évitent encore plus nettement de se prononcer sur la sacramentalité des ordres :

« Celui qui nie qu'en dehors du Sacerdoce il n'y a pas dans l'Eglise catholique d'autres ordres, plus bas et moyens, qui, comme des degrés, tendent vers l'ordre du Sacerdoce; ou que... etc. [35] ».

On le voit, le canon 2 règle uniquement le sort des ordres comme hiérarchie dans le Sacerdoce. L'allusion à l'unité du sacrement, dont il était question au début de tous les canons et articles précédents correspondants, est supprimée. L'existence du sacrement, son unité, font l'objet exclusif des autres canons.

Un peu plus tard on procède à une troisième rédaction des canons sur l'Ordre : le canon 2 reste inchangé [36]. A ce moment, la pensée

28. La rédaction du 14 janvier 1552 à la place de « vers l'ordre du sacerdoce » portait « vers le sacerdoce » (*op. cit.*, p. 645).

29. Theiner, *op. cit.*, p. 659; le 28 avril 1552; Hefele, *op. cit.*, t. IX, 2e partie, p. 495.

30. Elu le 25 décembre 1559. *C. Trid.*, t. VIII, p. 8, le concile reprendra le 18 janvier 1562, *op. cit.*, p. 289; Hefele, *op. cit.*, pp. 539-570.

31. *C. Trid.*, t. IX, p. 5, lgs 10 et 11, le 18 septembre 1562. Cfr *supra*, notes 14 et 17.

32. *C. Trid.*, ibid., p. 6, lgs 9-12.

33. *C. Trid.*, ibid. Frédéric Peudasius, clerc séc., p. 11, lg 8; Sancius, clerc séc., p. 11, lgs 26-28; Jean Cavillo, S.J., p. 11, lg 44; Vincent de Messana, O.F.M., p. 12, lg 3; Benoît de Mantoue, clerc séc., p. 13, lg 4 et Jean Caglio, p. 25, lg 33.

34. *C. Trid.*, ibid., p. 10, lgs 9 et sq.

35. *C. Trid.*, ibid., p. 40 : 13 octobre 1562, lgs 14-18.

36. *C. Trid.*, ibid., p. 107, c. 2, lgs 12-15.

des Pères est fixée. Elle avait été exprimée, plus amplement du reste, dans un préambule doctrinal précédant la deuxième et troisième rédaction. Il y était dit notamment :

« ... il fut convenable que par une disposition très ordonnée de l'Eglise, les ordres des ministres qui par obligation sont au service du sacerdoce, soient multiples et variés et distribués de telle façon, que les ordres mineurs par les moyens accèdent aux majeurs et soient contenus par eux jusqu'à ce qu'ils soient achevés dans le Sacerdoce [37]...»

La mise en parallèle du chapitre 2 doctrinal avec le canon 2 permet de dégager des points définitivement acquis.

1°) Ces textes visent directement et spécialement les ordres eux-mêmes et non leurs titulaires : soit qu'on les présente comme des « degrés » qui tendent vers le Sacerdoce, soit comme des ordres mineurs qui par les moyens accèdent aux majeurs et sont contenus par eux jusqu'à ce qu'ils soient achevés dans le Sacerdoce.

2°) Ces ordres, répartis en « degrés » d'inégale valeur (mineurs et majeurs) sont donc divers, groupés dans un ordre ascendant ayant une finalité.

3°) Par conséquent le Concile établit l'existence d'une véritable hiérarchie ecclésiastique ; celle-ci n'est pas due à une répartition arbitraire des clercs dans un ordre, mais elle découle plutôt de la valeur intrinsèque et progressive que les ordres reçoivent de leur plus ou moins grand éloignement du Sacerdoce.

Un terme caractérise pour cela parfaitement les ordres inférieurs : ce sont des « degrés » qui tendent au Sacerdoce. Il a l'avantage de tout exprimer d'une véritable hiérarchie et de remettre à plus tard la question de la nature propre de ces ordres. A ce moment aucun Père n'avait l'intention de modifier ou de changer tant soit peu le sens de ces textes. Cependant, le canon 2 va subir un ultime remaniement avant la clôture des travaux de la session 23. C'est la deuxième phase. Elle a pour objet l'amélioration rédactionnelle.

*
* *

C'est en effet la quatrième rédaction, celle du 11 janvier 1563, qui a donné sa forme définitive aux chapitre et canon 2, finalement promulgués le 15 juillet suivant. Le canon 2 est ainsi rédigé :

« Si quelqu'un dit qu'en dehors du sacerdoce, il n'y a pas dans l'Eglise catholique d'autres ordres majeurs et mineurs par lesquels comme par degrés on tend vers le Sacerdoce, A.S. [38] ».

37. *C. Trid.*, ibid., 1er préambule doctrinal, p. 39, lgs 16-21 ; 2e préamb., p. 106, chap. 2, lgs 4 et 5.
38. *C. Trid.*, ibid., p. 621, lgs 34-36 ; p. 230, lgs 32-34.

Avant d'en donner une interprétation exacte, il y a lieu, en soulignant son originalité par rapport à toutes les rédactions précédentes, de montrer la cause, bien banale, de sa transformation *in extremis*.

Celle-ci est d'ordre grammatical ; elle a eu cependant pour effet de mettre l'accent non plus sur le fait que les ordres ou degrés tendent au Sacerdoce, mais sur les clercs eux-mêmes : les ordres sont des degrés « par lesquels » on s'élève au Sacerdoce. Ceux qui ignorent ce changement de la forme et n'ont sous les yeux que les textes finalement promulgués, en concluent que le Concile fait de ces degrés de simples étapes par lesquelles on doit parvenir au Sacerdoce. Mais il reste à montrer précisément que la dernière retouche n'affectait que la forme : elle n'a pu avoir pour effet de donner au mot « gradus » le sens d'« étapes ».

L'archevêque de Grenade, au cours des dernières séances préparatoires de la session 23, fit remarquer : « ... qu'en doctrine là où les ordres mineurs sont considérés pour monter, par les moyens, jusqu'aux majeurs, c'est une impropriété de langage (improprietas sermonis) : ce ne sont pas les ordres qui montent mais ceux qui sont promus [39]. » Un peu plus tard l'évêque de Modène renchérit, pour le même amendement : ce ne sont pas les ordres qui tendent, mais les ordonnés par ces ordres, au Sacerdoce [40]. L'évêque de Mazzara intervient pour que les textes ainsi améliorés laissent chacun libre de demeurer dans l'ordre de son choix : « ... Je voudrais en outre que l'agencement de ces mots (que les mineurs par les moyens accèdent aux ordres majeurs) soit mieux tourné ; soit pour les raisons mises en avant par les Pères, soit pour que nous ne paraissions pas affirmer que celui qui est dans les ordres mineurs ou moyens, et qui veut y persévérer, soit forcé de monter aux ordres supérieurs puisque par ailleurs nous savons qu'il peut rester dans ceux qu'il a choisis [41]. » L'évêque de Metz déclara qu'il n'est pas vrai que l'on monte par les mineurs aux degrés majeurs, « puisqu'actuellement on ne connaît plus que les noms de ces degrés [42] ». Le Concile poursuivait, parallèlement à son œuvre doctrinale, un aménagement de la discipline. Le stationnement effectif dans les ordres lui paraissait donc un point à acquérir. Il ne pouvait être question, au moment où l'on allongeait la durée

39. *C. Trid.*, ibid., p. 48, lgs 35, 45, 46 ; il ajoute que l'emploi du mot « gradus » écarte toute référence au sacrement.

40. *C. Trid.*, ibid., p. 80, lgs 52-55 ; p. 90, lgs 33-34.

41. *C. Trid.*, ibid., p. 88, lgs 3 et 7 : il faut comprendre que ce choix peut être antérieur ou postérieur à la demande d'une ordination.

42. *C. Trid.*, ibid., p. 212, lgs 24-25. Au 16e s. les ordinations « per saltum » étaient fréquentes quoique formellement condamnées. Les interstices n'étaient pas respectés. Calvin avait dénoncé comme « oisives » ces fonctions. *Corp. Reform.*, ibid., col. 1104, n. 24.

des interstices, où l'on interdisait les indults d'ordination « per saltum », d'affirmer, en doctrine, que les degrés n'étaient que des « étapes ».

La proposition de l'archevêque de Grenade obtint donc l'agrément général, sous les réserves qu'une amélioration de la forme n'entraîne pas un changement de sens, ni ne soit contraire à une discipline séculairement en vigueur dans l'Église : le clerc devait garder sa liberté de demeurer dans l'ordre de son choix. Les remarques de l'archevêque ne rencontrèrent pas d'obstacle à une modification du chapitre 2 doctrinal, censé être le complément du canon 2. Là où il était écrit : « ... que les ordres des ministres soient multiples et variés et distribués de telle façon que les ordres mineurs par les moyens accèdent aux majeurs et soient contenus par eux, jusqu'à ce qu'ils soient achevés dans le Sacerdoce [43] ... », on lisait maintenant : « ... plusieurs ordres différents de ministres existassent attachés d'office au Sacerdoce et répartis de telle sorte que ceux qui seraient déjà tonsurés [44] s'élevassent par les ordres mineurs aux ordres majeurs [45]... »

Pour ne rien laisser dans l'ombre, il faut ajouter que cette refonte avait été d'autant plus facile à réaliser, que, pour d'autres raisons, des suppressions, des corrections étaient souhaitées par les Pères : en particulier les termes « ... contenus dans le sacerdoce » paraissaient exclure, disaient certains, l'épiscopat. Pour ne pas rallumer des querelles graves sur la nature de l'épiscopat (qui n'était pas l'objet de ce chapitre), on préféra raccourcir et refondre ce passage doctrinal [46].

C'est ainsi que par contre-coup le canon 2 s'aligna, pour sa construction grammaticale, sur le chapitre 2 : les « gradus » ne tendent plus au sacerdoce, mais par eux on tend au Sacerdoce. Le rédacteur a préféré pourtant conserver une forme impersonnelle ; la référence aux ordonnés, aux clercs, explicite dans le chapitre 2, demeure ici très indirecte, comme au second plan. Après le rappel de toute son histoire, des péripéties de sa rédaction, un lecteur averti devient capable de découvrir le sens véritable du canon 2.

Il donne d'abord une base doctrinale à la discipline des ordres, telle qu'elle remonte au moins au IV[e] siècle : on rappelle l'obligation, pour

---

43. *C. Trid.*, ibid., p. 39, lg 16; Seripando, p. 41, lg 23.

44. Mention de la tonsure avait été demandée, celle-ci contribua aussi à modifier la rédaction. *C. Trid.*, t. IX, p. 45, lg 53; p. 69, lg 21; p. 153, lgs 33 et 34; p. 159, lg 34 et p. 171, lg 16.

45. *C. Trid.*, ibid., p. 229, lgs 15-24 et p. 620, lgs 26-35.

46. *C. Trid.*, ibid., p. 44, lgs 26-27; p. 45, lgs 12-13; p. 47, lgs 13-14; p. 61, lg 1; p. 65, lgs 13, 38; p. 69, lgs 17-18; p. 78, lgs 21-25; p. 92, lgs 27-28 et surtout Segovie, p. 76, lgs 4 et sq. La nature de la supériorité de l'épiscopat sur la prêtrise ayant fait l'objet de l'intervention du P. Laynez, S. J., pp. 94-101.

ceux qui tendent au sacerdoce, de passer par les ordres inférieurs [47]. Calvin niait justement qu'il fut besoin pour être ministre de Dieu de passer par tous les ordres [48]. Ainsi ce n'est pas une succession 1, 2, 3, 4, 5 et 6... arbitrairement voulue par l'Eglise qui contraint ceux qui veulent être prêtres à recevoir les ordres inférieurs. Ces ordres étant disposés en un « Ordre » de valeur progressive constituent intrinsèquement la hiérarchie ecclésiastique. Encore une fois ce n'est pas parce que les clercs tendent au Sacerdoce qu'il existe une hiérarchie ecclésiastique. Ce sont les ordres eux-mêmes qui rapprochent les ordonnés du sacerdoce. La tension vers la Prêtrise, propre aux ordres, ne se communique pas pour autant aux clercs.

A notre époque, où l'on ne conteste guère qu'un futur prêtre passe progressivement par tous les degrés, nous risquons de nous méprendre sur le but que le concile a voulu donner au canon 2 : en déplaçant l'obligation non plus sur la réception des ordres inférieurs, pour le futur prêtre, mais sur la réception de la prêtrise, pour celui qui demande les ordres mineurs ou majeurs. En maintenant ce canon dans ses limites, voici, au contraire, ce que l'on peut s'autoriser à en déduire : que l'ordre, auquel on veuille parvenir, soit la prêtrise ou un degré intermédiaire, la réception des précédents est nécessaire, parce qu'ainsi on respecte leur hiérarchie, tous ne tendent-ils pas au Sacerdoce [49] ? Une interprétation exacte exclut donc le sens ou la traduction d'« étapes » donné à « gradus ». L'œuvre disciplinaire de la session 23, dans sa préparation comme dans ses résultats vient du reste confirmer ces conclusions.

Pour enrayer les abus dans les ordinations, stopper le nombre pléthorique des clercs inutiles, bien souvent, des voix se sont fait entendre dans les travaux préparatoires et au Concile même. Certaines ont réclamé que les évêques n'ordonnent plus personne qui ne se destine à la prêtrise ou au moins aux ordres majeurs. Il eut été facile au Pape et aux Pères d'adopter cette mesure radicale : ils s'en gardèrent bien. Ils se souciaient d'abord de restaurer la prêtrise, mais sans qu'elle puisse porter tort aux autres ordres inférieurs.

Dès les premiers travaux de réformation de l'Ordre, sous le pontificat de Paul III, on trouve par exemple la proposition de Jean Baptiste de Cicada, évêque d'Albenga (Piémont) : « ... que personne ne soit ordonné si vraisemblablement il ne doit pas être prêtre et n'observe pas perpétuellement la vie cléricale [50]. » Un peu plus tard, le

47. Friedberg, I, p. 272 (D. 77 c. 3) a. 385 : lettre de Sirice à Himerius év. de Tarragone. Wernz-Vidal, *J.C.*, t. VI, de Rebus, vol. I, p. 286, n. 222.

48. J. Calvin, *op. cit.*, col. 1104, n. 24.

49. Cependant, comme l'avait déjà dit S. Bonaventure, il s'agit d'un ordre de convenance et non de nécessité, IV, d. 24, q. 2, art. 1 et q. 3. Cfr aussi S. Thomas, *Suppl.*, q. 37, art. 2 ad 2um.

50. *C. Trid.*, t. VI, p. 606, lgs 23-24; p. 614, lg 6; pour l'explication de cette proposition cfr *op. cit.*, t. XII, p. 395, lgs 34-43; p. 417, lgs 41, 44.

Pape Jules III, en novembre 1552, amorçant la réforme de la Signature de Grâce, avait eu une idée semblable. Il aurait désiré que pour toute ordination « sur commission » (par un évêque qui n'était pas l'ordinaire propre), les sujets : « ... aient l'intention de monter aux ordres supérieurs et soient tenus de le confirmer par un serment [51] ... » Ce projet, bien tentant, ne sera pas adopté. L'idée cependant fera son chemin. Sous le pontificat de Pie IV, elle reparaîtra. L'évêque de Braga, Barthélemy des Martyrs, O.P., commentant le canon 9 *de reformatione*, demanda : « ... que la première tonsure ne soit pas donnée sans un autre ordre mineur puisque (selon lui...) il ne doit pas être donné, si ce n'est à celui qui veut être prêtre [52] ... ». Tous ces souhaits soulignent l'alternative dans laquelle le Concile se trouvait et qu'exprima l'évêque d'Achonry : « ... que les fonctions des ordres mineurs soient restaurées, ou bien que les ordres mineurs ne soient pas conférés sans le sous-diaconat [53] ... ». Le concile opta pour le plus difficile : la restauration de tous les ordres. Toute son œuvre disciplinaire manifeste sa volonté d'urger de nouveau le respect des interstices (c. 11), l'exercice de tous les ordres inférieurs au Sacerdoce (c. 17). Soucieux de ne pas construire en démolissant, les Pères ont adopté une rédaction très mesurée en ce qui concerne la nouvelle institution des séminaires. Le canon 16 (qui deviendra le c. 18) stipulait en effet qu'on n'admettrait dans les séminaires que ceux qui auraient la volonté certaine de devenir prêtres [54]. Dans le canon 18 promulgué, il est dit seulement que seraient admis ceux dont le caractère et la volonté donnent quelque espoir de servir perpétuellement aux charges ecclésiastiques [55]. Cette modification provient sans doute du désir que les Pères avaient de « réserver » les vocations non sacerdotales auxquelles pourvoyaient jusqu'alors, tant bien que mal, les écoles presbytérales des paroisses ou des monastères [56]. La seule intention requise du tonsuré fut donc l'intention droite traditionnelle. Le clerc devait vouloir les ordres, non pas dans un but lucratif, ou pour échapper à la justice séculière, mais pour rendre un culte fidèle à Dieu (c. 4) [57]. Le canon 11, il est vrai, recommande en outre aux évêques de ne conférer les ordres inférieurs qu'à ceux qu'une suffisance intellectuelle et morale montrent dignes de recevoir un jour les ordres majeurs [58]. Ce canon donne aux ordinaires un élément

51. *C. Trid.*, t. XIII, p. 236, lg 25.
52. *C. Trid.*, t. IX, p. 502, lg 25.
53. *C. Trid.*, ibid., p. 578, lg 36, le 9 juin 1563 : donc au moment où les décrets de réformation étaient à l'étude. L'œuvre doctrinale était achevée.
54. *C. Trid.*, ibid., p. 483, lgs 14 et 15.
55. *C. Trid.*, ibid., p. 596, lg 40 et p. 628, c. 18, lgs 35-40.
56. L'évêque d'Aversa a plaidé pour les églises abandonnées. *C. Trid.*, ibid., p. 532, lgs 5 et sq.
57. *C. Trid.*, ibid., p. 625, lg 13.
58. *C. Trid.*, ibid., p. 626, lg 33.

important d'appréciation pour le choix de leurs clercs. Mais il n'élimine nullement l'exercice permanent des ordres inférieurs. Cet exercice permanent est tout spécialement reconnu dans le c. 17 : il prévoit que les revenus de certains bénéfices devraient être affectés aux clercs exerçant des ordres inférieurs afin de les attacher à ceux-ci. Or, on sait que le titulaire d'un bénéfice simple n'était, contrairement au titulaire d'un bénéfice double, aucunement obligé d'accéder à des grades supérieurs [59]. La fin des canons 17 et 6 a réitéré le droit d'ordonner des clercs mariés là où les clercs célibataires manqueraient. Or le clerc marié restait pour toujours dans les ordres mineurs [60].

Ainsi le concile a mené de front la restauration de la prêtrise et celle de tous les ordres inférieurs : l'exercice permanent des ordres par certains ne devait pas mettre obstacle au recrutement et à la formation des prêtres. Certes, l'œuvre disciplinaire du concile montre une certaine faveur pour les ordres majeurs, mais cela concorde avec la tradition la plus constante dans l'Eglise. Les ordres ont bien été de tout temps la *via ad maiores,* mais selon la vocation de chacun : *incluso vel excluso ordine presbyteratus* [61].

Pour maintenir le sens d'« étapes » au mot *gradus* du canon 2, on se heurte donc à des difficultés insurmontables : il faudrait, en effet, prouver que le Concile dans son œuvre disciplinaire a exclu l'exercice permanent des ordres au choix de leur titulaire. Laissons donc au mot *gradus* non seulement dans le canon 2, mais partout où il se rencontre dans les textes de la session 23, son sens de degrés, permanents ou de passage, selon la vocation de chacun [62]. Sinon on croirait, sans doute, trouver une corrélation entre le concile et la discipline actuelle ; mais on rendrait alors inintelligibles tous les canons de la session 23.

*
* *

Que l'on ne tombe pas dans l'excès contraire. C'est grandement honorer les ordres que de les présenter, comme le Concile n'a cessé de le faire, sous le jour du Sacerdoce : la spiritualité sacerdotale postérieure à la création des séminaires et remontant au XVII[e] siècle a sa raison d'être ; il restera toujours vrai que pour un prêtre, ou un futur prêtre, les ordres sont des étapes. Mais le canon 2, dans sa sa-

59. Thomassin interprète le c. 17 dans ce sens, *Anc. et Nouv. Disc. de l'Eglise,* t. I, 1[re] partie, liv. 2, chap. 33, n. 12.

60. Hefele, *op. cit.,* t. X, 1[re] partie, c. 6, p. 497 et c. 17, p. 501.

61. Thomassin, *op. cit.,* t. III, 2[e] partie, liv. 1, c. 14, n. 17 : l'admet pour le diaconat.

62. *C. Trid.,* t. IX, c. 2, p. 620, lg 34 ; c. 2, p. 621, lg 35 ; c. 11, de reform., p. 626, lgs 30, 34 et 36 ; p. 627, c. 13, lg 10.

gesse, sauvegarde une restauration des ordres dont les fonctions seraient confiées à des clercs n'allant pas jusqu'à la prêtrise. Il n'affirme rien de plus que ce que disait saint Bonaventure, pourtant partisan comme saint Thomas de la sacramentalité de tous les ordres : « l'Ordre est dans ses degrés selon une accession plus grande au dernier grade, c'est-à-dire dans le Sacerdoce [63] ».

La nature de ces ordres mise à part, tous les théologiens auraient souscrit à cette formule, comme les Pères de Trente s'y sont ralliés. Chaque ordre, en son degré mineur ou majeur, tend vers le Sacerdoce. Il importe donc peu que les clercs les gravissent tous. Le fait d'une accession personnelle à la prêtrise ne communique rien d'essentiel à ces ordres. A quelque degré que ce soit le titulaire d'un ordre participe déjà à l'ordre sacerdotal.

Le pape Pie XII, le 5 octobre 1957 au deuxième Congrès Mondial des laïcs, faisant allusion aux formes d'apostolat directement soumis à la hiérarchie ou intégré à elle, a réservé une mention aux ordres inférieurs [64] : la première fois, sans doute, depuis le Concile de Trente. Il rappelle que « dans la pratique actuelle de l'Eglise, (les ordinations) ne sont conférées que comme préparation à l'ordination sacerdotale ». Le canon 2 de la session 23 étant restitué à lui-même, on comprend et apprécie mieux les précisions et la pensée du Saint-Père : le droit actuel, can. 973 § 1, met en cause la discipline des ordinations et non pas celle des ordres ! Ce qui permet au Pape Pie XII d'envisager avec sérénité l'idée (même si elle n'est pas encore « mature perpensa ») d'introduire un ordre du diaconat conçu comme « fonction indépendante du sacerdoce ». En rappelant que Trente n'a lié, par aucun texte doctrinal, le fait de la hiérarchie ascendante des ordres à une obligation de les gravir tous pour le candidat, on conçoit mieux également cette « indépendance de la fonction » par rapport au sacerdoce, à laquelle il est fait allusion.

Le germe de cette obligation, imposée récemment dans le droit, par le can. 973 § 1, n'a pas sa source dans la session 23 du Concile de Trente. La recherche de son origine, tout aussi intéressante pour le mouvement diaconal, exige une autre étude, canonique celle-là.

*Poitiers (Vienne)* M. COPPENRATH.
1 Rue du Puygarreau.

63. S. Bonaventure, IV, d. 24, p. 2, art. 1, q. 3.
64. *A.A.S.*, 1957, *Discours d'ouverture au Congrès Mondial des laïcs du 5 octobre 1957*, p. 925 ; *Doc. Cath.*, 1957, 10 novembre, n° 1264, col. 1416.
65. Malgré la variété de ces aspirations Paul Winninger dans « Vers un renouveau du diaconat » relève en conclusion, p. 129, leur profonde concordance.

# De l'amour fraternel au Baptême

## ESSAI DE PRECATECHESE

Vous m'avez demandé, cher ami, de vous préparer au Baptême. Je vous connais trop pour n'être pas persuadé que cette démarche est le fruit de longues réflexions, d'une option lentement délibérée à partir d'une expérience déjà riche de la vie et des hommes.

Merci de votre confiance. Mais par où allons-nous commencer? Permettez-moi de vous raconter d'abord deux petits faits.

Voici longtemps déjà, un jeune prêtre de mes amis fut chargé du groupe religieux d'une école technique. Une dizaine de garçons avaient répondu à la convocation. Le Père leur exposa son plan d'année : on parlerait de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, de l'Eglise, des sacrements. Un jeune de treize ans l'interrompit soudain : « Père, est-ce qu'on parlera aussi de la bonne femme des chaises? » La « bonne femme des chaises », c'était la brave personne qui, chaque dimanche, à la messe paroissiale, circulait dans l'église pour faire payer les occupants. Pour ce garçon du milieu populaire, la grosse objection contre la religion, c'était le slogan à la mode : « christianisme de banquiers ». Pour éclairer une âme de bonne volonté, il faudrait savoir d'abord quels sont les préjugés, les objections qui font en elle écran à la lumière. Aussi n'y a-t-il pas de méthode universelle pour préparer quelqu'un à entrer dans l'Eglise. Le meilleur livre, le plus direct a besoin d'être commenté, lu à deux.

Ma deuxième anecdote remonte, elle aussi, à ma jeunesse sacerdotale. Parlant avec un vicaire de campagne de la manière de faire un bon sermon, il me donna cette recette, héritée d'un vénérable curé: « Pour faire un sermon, dites aux gens ce qu'ils savent déjà, avec un brin de choses nouvelles et un mot qu'ils ne comprennent pas ». Je pense que cette dernière remarque signifiait qu'un mot incompris, bien placé, fait problème, et qu'on y reviendra. Mais pour vous préparer au baptême, je ne retiendrai que les deux premières notations, ou du moins j'essaierai.

Du baptême, de l'Eglise, cher ami, vous n'êtes pas totalement ignorant, mais, si vous le voulez, nous partirons d'autre chose, d'une chose apparemment lointaine : de la grandeur d'une vie d'homme, de la meilleure façon de vivre une vie d'homme.

Qu'est-ce qui fait la grandeur d'une vie? La réussite en affaires, l'argent, l'amour humain, le bonheur ou la gloire? Depuis longtemps vous y avez réfléchi; nous en avons parlé ensemble. Rien de cela n'est méprisable. Un savant, un artiste, un technicien, un père de famille heureux dans son foyer, dans sa vie professionnelle, dans sa vie de relations, voilà qui, certes, est grand et beau. Un homme qui, à travers mille difficultés, réussit à se frayer un chemin, à se faire un nom, à s'élever au-dessus du commun, cela aussi mérite admiration. Mais vous savez comme moi qu'au-delà de ces réussites, il y a quelque chose de plus grand, de plus beau. Réussir n'est pas désirable si, pour arriver à son but, il faut marcher sur le corps du prochain. Echouer dans une belle entreprise n'est pas à regretter si l'on a dû renoncer pour éviter toutes sortes de compromissions, acceptant le reproche d'avoir été trop désintéressé, trop attentif aux besoins du prochain.

Mais se dévouer, se donner, aimer les autres à ses dépens, sacrifier sa vie s'il le faut pour que les autres soient heureux et meilleurs, voilà ce qui fait une grande vie. Les chrétiens appellent cela d'un beau nom, jadis suspect, mais qui retrouve l'audience des hommes : la charité. Cette charité est vécue par plus d'un qui n'a pas été baptisé, qui n'a jamais franchi le seuil de nos églises; mais vous conviendrez avec moi que cet idéal surhumain, inconnu de l'antiquité, fut apporté au monde par l'Evangile. Avant le Christ, régnait une loi stricte de stricte justice : « *œil pour œil, dent pour dent* ». On consentait à se dévouer à sa famille, à son pays, à son clan; mais se mettre au service de tous, accepter de mourir pour un enfant, un vieillard, un étranger, cela paraissait non seulement chimérique, mais absurde.

Je ne sais si vous avez lu beaucoup les philosophes, mais vous me permettrez de vous citer ici une belle page de Bergson, qui illustrera mon propos :

« L'instinct social que nous avons aperçu au fond de l'obligation vise toujours une société close, si vaste soit-elle. Il est sans doute recouvert d'une autre morale que par là même il soutient et à laquelle il prête quelque chose de sa force, je veux dire de son caractère impérieux. Mais lui-même ne vise pas l'humanité. C'est qu'entre la nation, si grande soit-elle, et l'humanité, il y a toute la distance du fini à l'indéfini, du clos à l'ouvert. On se plaît à dire que l'apprentissage des vertus civiques se fait dans la famille et que, de même, à chérir sa patrie, on se prépare à aimer le genre humain. Notre sympathie s'élargirait ainsi par un progrès continu, grandirait en restant la même et finirait par embrasser l'humanité entière. (C'est là une illusion). Entre la société où nous vivons et l'humanité en général, il y a, nous le répétons, le même contraste qu'entre le clos et l'ouvert... Qui ne voit que la cohésion sociale est due en

grande partie à la nécessité pour une société de se défendre contre d'autres, et que c'est d'abord contre tous les autres hommes qu'on aime les hommes avec lesquels on vit? Tel est l'instinct primitif. Il est encore là, dissimulé heureusement sous les apports de la civilisation. Mais aujourd'hui encore nous aimons naturellement et directement nos parents et nos concitoyens tandis que l'amour de l'humanité est indirect et acquis. A ceux-là nous allons tout droit, à celle-ci nous ne venons que par un détour; car c'est seulement à travers Dieu et en Dieu que la religion convie l'homme à aimer le genre humain » (*Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 27-28).

Qu'il l'ait su ou non, Bergson était ici l'écho des paroles de Jésus :

« Vous avez appris qu'il a été dit : « *tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi.* Eh bien! moi, je vous dis : aimez vos ennemis, priez pour vos persécuteurs. Ainsi serez-vous les fils de votre Père des cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, tomber sa pluie sur les justes et sur les injustes. Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense mériterez-vous? Les publicains n'en font-ils pas autant? Et si vous réservez vos saluts à vos frères, que faites-vous d'extraordinaire? Les païens n'en font-ils pas autant? » (Mt 5, 43-48).

Jésus a dit encore :

« Je vous donne un commandement nouveau, aimez-vous les uns les autres. Oui, comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres. A ceci, tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples, à cet amour que vous aurez les uns pour les autres » (Jn 13, 35).

Un légiste lui ayant demandé ce qu'il fallait faire pour obtenir en partage la vie éternelle, Jésus répondit par une question : « *Qu'y a-t-il dans la loi?* ». Et l'autre de citer imperturbablement des textes qui restaient lettre morte : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de toute ton âme, de toute ta force et de tout ton esprit et ton prochain comme toi-même » (Lc 10, 25-27). Mais Jésus l'obligea à réfléchir sur sa réponse en lui racontant cette merveilleuse parabole :

« Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho, et il tomba au milieu de brigands qui, après l'avoir dépouillé et roué de coups, s'en allèrent, le laissant à demi-mort. Un prêtre par hasard descendait par ce chemin, il le vit, prit l'autre côté de la route et passa. Pareillement un lévite (serviteur du temple), survenant en ce lieu, le vit, prit l'autre côté de la route. Mais un Samaritain, qui était en voyage, arriva près de lui, le vit et fut touché de compassion. Il s'approcha, banda ses plaies, y versa de l'huile et du vin, puis le chargea sur sa propre monture, le conduisit à l'hôtellerie et prit soin de lui. Le lendemain, il tira deux deniers, les donna à l'hôte en disant : « Aie soin de lui, et ce que tu auras dépensé en plus, c'est moi qui le paierai lors de mon retour » (Lc 10, 28-35).

Cette histoire comporte bien des enseignements. Pour la bien comprendre, il faut se rappeler que Juifs et Samaritains étaient des frères ennemis, séparés par plusieurs siècles d'une opposition irréductible.

Frères de race, ils se méprisaient. Un jour que, pour faire court, Jésus voulait couper à travers un village de Samarie, on le repoussa, parce qu'il se dirigeait vers Jérusalem (Lc 9, 53) ; mais lorsque les ennemis de Jésus, lui cherchant querelle, accumuleront les épithètes malsonnantes, on lui dira : « N'avons-nous pas raison de dire que tu n'es qu'un samaritain et un possédé du démon? » (Jn 8, 48). Dans cette parabole évangélique, à l'arrière-plan, il y a les antagonismes de race, les amours et les haines fondées sur la pression sociale. Pour dépasser ceux-ci, il faut s'élever jusqu'à l'amour universel, celui qui, partant de Dieu et remontant vers lui, nous fait voir en tout homme un frère, un ami, un compagnon de route auquel nous devons nous dévouer.

La suprême leçon sera donnée par Jésus quelques heures avant sa propre mort :

« Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (Jn 15, 13).

Le Samaritain de la parabole, lui, ne donna pas sa vie, mais déjà il faisait passer dans des gestes pratiques, efficaces, ce qui sera l'enseignement préféré des disciples de Jésus :

« A ceci nous avons connu l'amour : celui-là (le Christ) a donné sa vie pour nous. Et nous devons nous aussi donner notre vie pour nos frères. Si quelqu'un, jouissant des richesses du monde, voit son frère dans la nécessité et lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui? Petits enfants, n'aimons ni de mots ni de langues, mais en actes, véritablement » (I Jn 3, 16-18).

La parabole du bon samaritain ne prétend nullement établir que les Samaritains étaient meilleurs que les Juifs; elle laisse cependant entendre qu'ici les Juifs pouvaient recevoir des leçons de leurs frères ennemis. C'est un peu comme si, pour faire la leçon à un chrétien d'aujourd'hui, on lui montrait les gestes charitables d'un musulman, d'un juif, voire d'un incroyant, d'un communiste athée.

De tels gestes existent, j'en suis persuadé, et plus souvent qu'on ne pense. Mais s'ils sont moins rares qu'au temps du Christ, c'est qu'à leur insu, ceux qui se disent les adversaires de l'Église, vivent de l'élan que donna l'Evangile. Il faut donc que, de concert, chrétiens et non-chrétiens réfléchissent sur les motifs profonds d'actes qu'ils admirent, même s'ils n'ont pas toujours la force de les imiter.

Pourquoi se dévouer au prochain, pourquoi s'occuper activement de lui, pourquoi dépasser l'égoïsme inscrit au cœur de l'homme, cette tendance que le vieux Kant appelait *le mal radical* et qui lui faisait dire : « dans le malheur de nos meilleurs amis, il y a toujours quelque chose qui ne nous déplaît pas »? Il y aurait d'abord à chercher

les motivations vraies de nos actes. Quand nous réfléchissons sur nos gestes jugés charitables, nous ne sommes pas toujours très fiers. Que de calculs avoués ou secrets ! Que de retours sur soi ! Les grandes firmes consacrent des sommes énormes à la publicité. Les pharisiens de l'Evangile sonnaient de la trompette lorsqu'ils faisaient l'aumône (Mt 6, 2). Consciemment ou non, chacun de nous soigne sa publicité, prend soin de sa fortune, de sa réputation. Mais à mettre les choses au mieux, notre dévouement dépasse difficilement les intérêts du clan, disons d'une famille, d'un groupe humain, d'une classe sociale.

Avant la dernière guerre mondiale, un écrivain français qui voulait cependant dépasser le nationalisme comme d'autres avaient dépassé le marxisme, cherchait à montrer qu'en général les réflexes nationaux l'emportent sur les réflexes de classe. Un ouvrier français, disait-il, est plus français qu'ouvrier. Cet écrivain s'illusionnait probablement. En tout cas, deux ouvriers européens se sentent souvent aujourd'hui plus solidaires entre eux qu'ils ne le sont avec leurs patrons respectifs. La guerre de 1939 a fait tomber ces barrières qui avaient résisté à celle de 1914. Mais en serait-il de même entre des asiatiques et des européens ? En cas de conflit, donnerait-on sa vie pour réaliser une véritable internationale ouvrière ? Ce que nous disons du monde ouvrier vaut évidemment pour toutes les classes sociales. Nous retrouvons le problème qu'avait posé Bergson. Mais nous retrouvons aussi les solutions chrétiennes. Lorsque l'amour du prochain, lorsque la charité fraternelle s'élargit aux dimensions du monde, c'est qu'il y a en elle autre chose qu'elle-même.

Aimer, disions-nous, c'est là le secret d'une grande vie. Se dévouer, sacrifier ses intérêts, ses biens, son temps et, s'il le faut, sa vie pour les intérêts du prochain, voilà l'idéal véritable de l'homme. Cet idéal passe l'homme. Il en est peu qui le vivent, même seulement à mi-hauteur. Mais il n'est personne qui, dans le secret de son cœur, ne reconnaisse que là se trouve ce qu'il y a de plus beau, de plus digne de l'homme. Mourir en donnant sa vie pour un autre, en pleine jeunesse, en pleine force, en plein élan, cela n'est-il pas plus magnifique que de vivre longuement, acclamé, fêté, si, dans cette longue vie, on s'est cherché soi-même ? A plus forte raison que de vivre installé, habitué, au sens que détestait Péguy ?

Mais pourquoi donner sa vie pour un autre ? Cela est-il légitime, cela est-il sage ? Les philosophes anciens, les théologiens du moyen âge invoquaient ici des comparaisons qu'ils croyaient éclairantes. Nous sommes, disaient-ils, les membres d'un corps ; dans le corps humain, la main se porte au secours de la tête ou des yeux menacés. Ainsi prétendait-on légitimer l'amour du pays, de la famille. Mais ces comparaisons même posent un redoutable problème. Est-il vrai que nous

soyons les membres d'un corps? Ne sommes-nous pas des personnes autonomes? Les personnes seraient-elles au service de la famille, de l'Etat, voire d'un parti totalitaire? Et cependant je me dévoue aux intérêts d'une classe sociale, à l'avènement d'un monde meilleur au point de lui sacrifier ma réussite personnelle. Je lui reconnais donc implicitement une valeur supérieure à ma propre individualité. Si je me sacrifie pour le bien de l'humanité, n'est-ce pas que cette humanité est autre chose qu'une abstraction, une étiquette, un nom?

C'est tout le problème des rapports entre personne et société qui est en jeu. Lorsque je me sacrifie pour sauver un enfant, pour arracher à la mort un vieillard, un étranger, n'est-ce pas reconnaître qu'il y a en lui un autre que lui? que nous sommes vraiment solidaires, participant à une unité supérieure? Nous pourrions discuter longuement sur ce thème; mais je préfère brusquer les choses, et vous plonger en plein mystère chrétien.

On n'accède à l'amour universel que par le détour de l'amour de Dieu, disait le philosophe français. Mais la foi chrétienne va plus avant, elle réconcilie l'amour de Dieu et l'amour du prochain dans une seule attitude. Au docteur de la Loi qui l'interrogeait, Jésus rappela les deux obligations majeures :

« Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit. Voilà le premier et le plus grand commandement. Et le second lui est semblable : Tu aimeras le prochain comme toi-même. A ces deux commandements se rattachent toute la Loi et les Prophètes » (Mt 22, 37-40).

Mais peu après, après avoir distingué deux préceptes, Jésus les unifiait. Décrivant le jugement à venir, il le présentait comme suit :

« Lorsque le Fils de l'homme reviendra dans sa gloire, escorté de tous les anges, alors il prendra place sur son trône de gloire. Devant lui seront rassemblées toutes les nations, et il séparera les gens les uns des autres, tout comme le berger sépare les brebis des boucs. Il placera les brebis à sa droite et les boucs à sa gauche. Alors le Roi dira à ceux de droite : « Venez, les bénis de mon Père, recevez en héritage le royaume qui vous a été préparé depuis la fondation du monde. Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger. J'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais un étranger et vous m'avez accueilli, nu et vous m'avez vêtu, malade et vous m'avez visité, prisonnier et vous êtes venus me voir. » Alors, les justes lui répondront : « Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé et de te nourrir, assoiffé et de te désaltérer, étranger et de t'accueillir, nu et de te vêtir, ou prisonnier et de venir te voir? ». Et le Roi leur fera cette réponse : ' En vérité, je vous le dis, dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. ' » (Mt 25, 31-40).

Cette page est l'une des plus belles et des plus célèbres de l'Evangile. Comme la parabole du bon Samaritain, il s'en dégage des leçons multiples. Plus d'un homme que nous qualifions d'incroyant décou-

vrira à la mort que dans le prochain qu'il servit, Jésus-Christ était présent, mystérieusement caché. Mais je veux insister surtout sur la leçon la plus fondamentale, celle qui fait le fond de bien des pages du catéchisme. Jésus-Christ apparaît à nous comme l'un des membres de la famille humaine, mais en même temps il prétend être l'humanité entière, l'*homme nouveau,* l'homme idéal et en même temps réel qui vit en chacun de nous, et plus particulièrement en ceux qui imitent sa charité universelle. Il se compare ailleurs à une vigne dont nous sommes les sarments, et saint Paul, approfondissant cette doctrine, nous dit que le Christ est la tête d'un corps immense dont nous sommes les membres :

« De même que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps en dépit de leur pluralité ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Aussi bien est-ce en un seul Esprit que nous avons été baptisés pour ne former qu'un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres » (1 Co 12, 12-13).

Ajoutons : français ou allemands, patrons ou ouvriers, européens ou asiatiques. Ce que pressentait la philosophie en essayant de justifier le geste spontané de qui se dévoue à sa famille, à son pays, à l'avènement d'une société meilleure, la foi chrétienne l'affirme, mais sur un plan supérieur, où les intérêts temporels le cèdent devant la construction d'un édifice spirituel, la croissance d'un corps élargi aux dimensions de l'histoire et du monde, dépassant toutes les frontières de sang, de race, de nationalité, d'appartenance à tel ou tel milieu. Bien plus, le sacrifice se justifie pleinement, parce qu'en faisant passer les intérêts du prochain avant mes propres intérêts, avant même la conservation de ma vie, je retrouve dans l'unité du Corps du Christ cette vie qui me semblait anéantie :

« Qui aura trouvé sa vie la perdra, et qui aura perdu sa vie à cause de moi la trouvera » (Mt 10, 39).

Ici peut-être, vous direz que la morale chrétienne, apparemment si détachée, est en réalité des plus intéressées. L'objection ne date pas d'aujourd'hui. Il s'est trouvé dans l'antiquité et dans l'âge moderne bien des penseurs pour affirmer que la vertu est à elle-même sa propre récompense. En elle-même, la joie du sacrifice serait un enjeu suffisant pour qu'on risque sa vie. Mais ne pensez-vous pas que sous ces formules peut se cacher un égoïsme subtil, une secrète recherche de soi? Saint Paul disait :

« Quand je distribuerais tous mes biens en aumône, quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien » (1 Co 13, 3).

Au temps de saint Augustin, le grand docteur de la charité fraterternelle, on voyait des sectaires se précipiter du haut d'un rocher ou se jeter dans un brasier pour démontrer la véracité de leur foi. Mais, avant de faire ces gestes insensés, ces mêmes hommes rançonnaient et pillaient leurs adversaires. La folie humaine est de tous les temps, et les philosophes du désintéressement ont-ils laissé une œuvre qui puisse se comparer avec celle d'un saint Vincent de Paul?

Si le chrétien se dévoue au prochain, s'il pense que la perfection chrétienne est de donner sa vie pour lui, ce n'est pas d'abord pour obtenir une récompense éternelle, mais par amour pour quelqu'un, pour Jésus-Christ vivant en la personne de ses frères. Si son geste est sincère, s'il est pur, il est comme une sortie de soi, à l'imitation du Christ qui donna lui aussi sa vie pour ses frères les hommes. Mais ces gestes particuliers, individuels, sont pris dans un élan collectif, un immense amour qui est celui d'une collectivité, d'une famille où chacun se donne aux intérêts de tous. Là encore la formule a été trouvée par l'un des docteurs qui ont le mieux parlé sur ces questions :

« Par l'amour, dit saint Augustin, tu deviens membre (de ce corps), par l'amour tu entres dans la structure de ce corps, et il n'y aura plus qu'un seul Christ s'aimant lui-même » (*In I Epist. Joan.*, X, 3).

Un seul Christ s'aimant lui-même, une seule humanité, un seul homme nouveau aux visages innombrables, élargi aux dimensions indéfinies de l'espace et du temps, et prenant conscience de son unité dans un geste de charité indéfiniment répété, n'est-ce pas l'idéal dont ont rêvé et rêvent encore tous les hommes, lorsqu'ils s'efforcent de se dépasser?

De grands philosophes ont cherché l'unité du monde dans la connaissance que Dieu prendrait de lui-même à travers des créatures spirituelles. Mais sans compter le danger de verser dans le panthéisme, cela doit être dépassé. Au-delà de la connaissance, il y a l'amour : Dieu s'aimant lui-même en nous et à travers l'amour que nous avons les uns pour les autres, sans laisser cependant d'être transcendant, séparé, voilà la vérité que nous propose le message chrétien. Une vérité qui donne son sens à notre vie, et que cette vie devra préciser, détailler, monnayer. Installé au cœur même de nos vies, le Christ est là qui veut vivre en nous, penser en nous, agir en nous; souffrir aussi en nous, s'il est vrai, comme le dit Pascal, qu'il sera en agonie jusqu'à la fin du monde. La souffrance universelle, l'agonie du Christ en ses membres n'est que l'envers d'un autre aspect de l'unité humaine. A l'humanité qui le cherche à tâtons, le Christ peut dire aussi : « Tu ne me chercherais pas si tu m'avais déjà trouvé ». A ceux qui méconnaissent le visage du Christ et parfois, comme Saul, le persécutent, mais qui, nouveaux Samaritains, prennent soin de ce même Christ

blessé, Jésus se révélera au dernier jour comme la raison même de leur vie charitable.

Seulement il se révèle dès maintenant à ceux qui, éclairés par sa grâce, entendent son message.

Nous voici bien loin apparemment, cher ami, de votre préparation au baptême. En réalité, nous en sommes tout près. Qu'est-ce donc que le baptême? Un rite vénérable, une cérémonie compliquée dont les prêtres et les fidèles s'efforcent de retrouver le symbolisme? Non pas, car pour l'essentiel, c'est une insertion sur le Christ, un geste qui fait de nous les membres du Christ, des membres vivants de la vie même du Christ, de son Esprit, plus profondément que nous ne vivons de notre esprit de famille, de l'esprit des communautés naturelles auxquelles déjà nous appartenions. Ce baptême nous fait accéder à une vie supérieure, une vie proprement divine. Il nous fait solidaires les uns des autres, non seulement par l'appartenance à une Eglise visible fondée par Jésus-Christ, mais par un lien spirituel qui donne à cette même Eglise d'être le corps du Christ, d'être le Christ qui s'aime en chacun des membres de son corps mystique. Ce n'est pas par hasard que les anciens, lorsqu'ils parlaient de leur Eglise, disaient d'elle : elle est l'*Unité*, c'est la *Charité*.

Si l'idéal de l'homme passe l'homme, s'il lui est révélé d'en-haut, c'est d'en-haut aussi que vient la force nécessaire pour que cet idéal devienne réalité. Le baptême, faisant de nous les membres d'un corps vivant, communique sa vie, dans la mesure de notre libre coopération comme aussi dans la mesure des dons que Dieu veut nous faire. Dans nos vies de baptisés, hélas, il reste bien des coins de ténèbres, de résistance au passage de la grâce. Il en est ainsi dans l'Eglise elle-même. Sainte et sanctifiante, puisque Dieu même est en elle, puisqu'elle est en continuité avec l'Eglise de l'éternité, elle est faite de membres pécheurs qui alourdissent sa marche. Mais « que celui qui est sans péché lui jette la première pierre » (Jn 8, 7), ou plutôt, car ce texte ne saurait s'appliquer à l'Eglise régénérée dans le sang du Sauveur, que celui qui l'accuse réfléchisse un instant. Si l'Eglise catholique n'a pas le monopole de la sainteté, n'est-elle pas le lieu privilégié où se révèle la sainteté? Le dévouement, la charité, le don de soi jusqu'au sacrifice de sa vie, ces fleurs d'humanité ont-elle fleuri sur d'autres sols dans la même proportion, avec le même éclat? Il suffit de poser la question pour que s'affirme la réponse.

*
* *

« Parlera-t-on aussi de la bonne femme des chaises? » Cette réflexion candide du garçon de treize ans, nous ne l'avons pas oubliée. Il faudrait parler de la médiocrité fréquente des chrétiens, des défauts et des fautes du clergé, de la persistance de l'égoïsme dans une Eglise qui se nomme Charité. Mais vous savez bien, cher ami, que ces questions ne sont pas les problèmes majeurs. Pour juger de l'Eglise, il faut la voir de l'intérieur. Lorsque vous aurez franchi le pas, que la grâce du Seigneur sera descendue abondante en votre âme, lorsque vous serez entré dans l'édifice, celui-ci resplendira de la splendeur de Dieu, à travers les mille couleurs des vitraux qu'on ne soupçonnait guère du dehors.

A Chartres, à Bourges et en bien d'autres lieux, nos pères dans la foi ont matérialisé, pour qu'ils se gravent dans la mémoire des foules, les chapitres de notre foi, de notre catéchisme; Dieu dans son éternité, la création, la chute originelle, la Rédemption, la vie et la mort de Jésus, l'Eglise, les Sacrements. Tout cela, il vous faudra aussi le considérer en détail. Mais nous avons pour cela de bons livres, et nous ferons à deux ce pèlerinage aux sources. En attendant, lisez et relisez l'Evangile, les Actes des apôtres et même saint Paul. Rien ne vaut ce contact direct avec les premières générations chrétiennes.

Et voici que mon sermon s'achève. Je vous ai dit beaucoup de choses que vous saviez déjà, quelques autres que vous ne saviez qu'à demi, et s'il est dans ces pages un mot qui vous semble incompris, nous nous en expliquerons une autre fois.

*Toulouse* Henri RONDET, S. J.
9 Rue Monplaisir.

# Actes du Saint-Siège

## ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

### Radiomessage de la vigile et homélie de la fête de Pâques, 28-29 mars 1959. — (*L'Oss. Rom.*, 29, 31 mars, 1er avril. — *La Doc. cath.*, 1959, col. 449-454, 519-524).

On sait que le Souverain Pontife, qui s'était rendu les dimanches de carême aux églises stationnales, a officié le jeudi saint au Latran, le vendredi à Sainte-Croix de Jérusalem, le dimanche de Pâques à Saint-Pierre. Pasteur étroitement uni ces jours-là à son troupeau de Rome, il s'est aussi adressé par radiomessage à l'Univers catholique, le samedi saint à 20 heures, afin de le préparer à une meilleure intelligence du mystère de la nuit de Pâques. Nous reproduisons intégralement, avec les sous-titres proposés par *La Documentation catholique* (1959, col. 449-454) le texte de ce message : foi dans l'Eglise qui est assurée de triompher avec son Chef; mais nécessité aussi du renouveau des consciences chrétiennes, qui doivent toujours s'arracher à la mort du péché pour vivre de la vie surnaturelle dans le Christ, tels sont les deux thèmes majeurs du message. L'ardente charité du Pontife suprême pour le peuple de Dieu lui fait indiquer ensuite quels sont les bénéficiaires particuliers de sa prière en cette nuit de la Résurrection. La paix du monde retient spécialement sa sollicitude. Enfin, il aime à redire aux nations parmi lesquelles il a vécu le souvenir paternel qu'il en garde.

#### LE RADIOMESSAGE DE LA VIGILE PASCALE

« En cette soirée encore voilée de tristesse par le souvenir de la mort du Sauveur, mais déjà envahie par des frémissements de joie dans l'attente de sa sainte résurrection, Notre voix vient à vous, chers fils d'Italie et du monde entier, qui vous disposez à célébrer religieusement la solennité de Pâques.

D'ici quelques heures, dans les majestueuses cathédrales et les chapelles perdues des terres de missions, dans les paroisses, celles des villes et celles des humbles villages épars sur les monts et dans les campagnes, partout où une communauté chrétienne se réunit avec foi et amour autour de ses prêtres, résonnera joyeusement dans le cœur de la nuit le chant de l'*Exultet* et s'élèvera le premier *Alleluia* de la suave mélodie grégorienne.

*L'Eglise vivante du Christ vivant.*

Tandis que vous attendez avec impatience cette nouvelle, Nous vous adressons, chers fils, Notre parole. C'est le nouveau Pape, cette année, qui avec vous célèbre la fête de Pâques, appelé qu'il est à diriger comme chef visible l'Eglise, dont le divin ressuscité est l'invisible et unique chef. Quelle merveilleuse preuve de la pérennité de la Sainte Eglise, Corps mystique du Christ, qui reçoit continuellement du Rédempteur la vie et l'immortalité! Emouvante confirmation du fait historique de la Résurrection de Jésus, survenu il y a vingt siècles, et qui constitue le soutien solide de la société chrétienne, l'aliment sûr de sa foi, le motif de son espérance, la force de sa charité.

L'Eglise est vivante, comme son divin fondateur est vivant! L'Eglise avance avec la force même de la vie, comme Jésus, après s'être soumis aux servitudes de la nature mortelle, franchit victorieusement la barrière de pierre que ses ennemis ont dressée pour garder sa tombe. L'Eglise aussi a eu au cours des siècles des ennemis qui ont cherché à l'enfermer comme dans un tombeau et qui en ont chaque fois célébré l'agonie et la mort. Mais elle a en soi la force invincible de son fondateur, et avec lui elle est toujours ressuscitée, pardonnant à tous et assurant la sérénité et la paix aux humbles, aux pauvres, à ceux qui souffrent, aux hommes de bonne volonté.

Voilà le sens de la fête imminente de Pâques, le sens que Nous aimons à vous proposer avant tout, chers fils, afin que votre fidélité à l'Eglise ne chancelle jamais, mais qu'au contraire, enracinés et fondés dans la charité, vous sachiez participer avec joie et avec générosité à la vie de votre Mère, certains de son assurance victorieuse, prêts à lutter pour la défendre, à vous dépenser pour son extension, unis pour lui rendre témoignage : « *Vous appliquant* — comme dit saint Paul, — *à conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix : un seul corps et un seul esprit, de même que vous avez été appelés par votre vocation à une seule espérance; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous et pour toutes choses et en nous tous* » (Ep 4, 3-6).

*Ressuscités avec le Christ.*

Le joyeux mystère qui va se renouveler en cette nuit de veille et de prière n'a pas seulement la signification à laquelle Nous avons fait allusion, mais il a aussi une valeur qui atteint chaque chrétien dans le sanctuaire intime de sa vie spirituelle, pour le configurer au Christ ressuscité. Pâques est pour tous un mystère de mort et de vie, c'est pour cela que, selon le commandement exprès de l'Eglise, que Nous vous rappelons paternellement, tout fidèle est invité à cette époque à purifier sa conscience par le sacrement de la pénitence, en la plongeant dans le sang de Jésus, et il est appelé à s'approcher avec plus de foi du banquet eucharistique pour se nourrir de la chair vivifiante de l'Agneau immaculé. Le mystère de Pâques est donc de mort et de résurrection pour chaque croyant.

En mettant l'accent sur les souffrances du Seigneur, qui a voulu être pour nous « *objet de mépris, le dernier des hommes, l'homme des douleurs qui connaît la souffrance* » (Is 53, 3), les cérémonies de Pâques invitent à mourir au péché, à « *rejeter le vieux ferment..., le ferment de la malice et de l'iniquité* » (1 Co 5, 7-8), pour devenir une nouvelle créature. Si celui qui est Fils de Dieu par nature a voulu « *se faire obéissant jusqu'à la mort et à la mort sur une croix* » (Ph 2, 8), nous, qu'il a rendus fils de Dieu par grâce, nous avons le devoir d'imiter et de reproduire ses actes. Le fait d'appartenir au christianisme nous donne part à ce mystère de mort spirituelle avec le Christ, selon l'exhortation de l'Apôtre, que Nous aimons vous répéter : « *Ne savez-vous pas que nous tous, qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés? Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que comme le Christ ressuscita de la mort par la gloire du Père, nous vivions nous aussi d'une vie nouvelle... Que le péché ne règne donc plus dans notre corps mortel.* » (Rm 6, 3-4, 12).

Notre pâque est donc pour tous une mort au péché, aux passions, à la haine, aux inimitiés, à tout ce qui est source de déséquilibre, d'amertume et de tourment, dans l'ordre spirituel et matériel. En fait, cette mort n'est que le premier pas vers un but plus élevé, car notre pâque est aussi un mystère de vie.

Nous devons l'affirmer avec la même assurance que les apôtres, et vous, chers fils, vous devez être convaincus que cette vie inestimable peut seule don-

ner valeur et paix à l'existence quotidienne. Le christianisme n'est pas cet ensemble de contraintes dont parle à la légère celui qui n'a pas la foi, mais il est paix, il est joie, il est amour, il est vie qui se renouvelle toujours, comme la poussière secrète de la nature au début du printemps. La source de cette joie est dans le Christ ressuscité, qui affranchit les hommes de l'esclavage du péché et les invite à être avec lui une nouvelle créature, dans l'attente de l'éternité bienheureuse. Avec quelle force pénétrante résonneront d'ici peu les paroles de l'épître de la messe : « *Si donc vous êtes ressuscités avec le Christ, cherchez les choses d'en haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu, pensez aux choses d'en haut, non à celles de la terre. Car vous êtes morts et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. Quand le Christ, votre vie, apparaîtra, alors aussi vous apparaîtrez avec lui dans la gloire.* » (Col 3, 1-4).

Durant tout le temps pascal, l'Eglise fera résonner la joyeuse nouvelle : « *Surrexit Dominus vere, le Seigneur est vraiment ressuscité!* » Il faut en dire autant de chacun de ses frères : « *Surrexit, vere!* » Il est vraiment ressuscité celui qui était en état de péché. Ils sont vraiment ressuscités ceux qu'affligeaient le doute, la défiance, la peur, la tiédeur! Elles sont ressuscitées, les victimes de la tribulation, de la douleur, de l'oppression, les malheureux!

*Les vœux du Saint-Père.*

Tel est le vœu que Nous formons, chers fils, avec l'affection paternelle de Notre cœur, de ce cœur qui partage les joies et les épreuves de tous ceux que la miséricorde de Dieu Nous a confiés. Notre prière monte avec ferveur vers le divin Sauveur pour tous et pour chacun de vous : pour les prêtres et pour les âmes consacrées à Dieu, pour la jeunesse hardie et pensive, espoir de l'Eglise; pour les familles chrétiennes, spécialement celles qui avec plus de fidélité et de plus grands sacrifices conservent en leur sein le précieux dépôt de nombreux enfants; pour ceux à qui l'âge avancé fait entrevoir avec une ferme espérance la patrie céleste; pour ceux qui étudient, qui enseignent, qui travaillent, spécialement pour les ouvriers qui accomplissent de pesants travaux durant les heures du jour et de la nuit, pour les malades qui Nous sont si chers. A tous Nous voulons assurer que non seulement Notre prédilection particulière les suit constamment, mais aussi que leur vie, même si elle est cachée et humble, est grandement précieuse aux yeux de Dieu : « *Vita vestra abscondita est cum Christo in Deo!* »

*Prière pour la paix.*

Nous élevons aussi une prière pour que la paix, fille de la douceur et de la bonne volonté, puisse régner durablement parmi les nations, encore inquiètes des nuages qui de temps en temps assombrissent l'horizon; Nous prions pour les chefs d'Etat qui sont d'accord avec Nous pour reconnaître que leur haute vocation ne les érige pas en arbitres, mais en tuteurs des peuples auxquels ils doivent assurer le respect des droits fondamentaux de la personne humaine; Nous prions pour ceux qui, quatorze ans après la fin de la dernière guerre, souffrent encore de ses conséquences. Et Nous prions de façon spéciale pour ces vénérables frères et pour ces fils, vraiment chers entre tous, qui, privés de leur famille, de leur patrie, de la liberté même, sont une preuve vivante et douloureuse des maux qui frappent l'humanité quand lui manquent la vraie paix et ses fruits authentiques.

*Le souvenir du peuple bulgare.*

Et qui ne voudra Nous comprendre et Nous pardonner si, élevé par une dis-

position singulière de la Providence à embrasser dans Notre sollicitude pastorale et paternelle toutes les nations de la terre, également appelées et préparées le long des siècles à la foi et à la grâce de Jésus Sauveur, Notre cœur ne sait retenir un mouvement de tendresse plus ardente pour les fils d'un peuple fort et bon, que Nous avons rencontré le long de Notre chemin et dont Nous avons partagé la vie durant les années les plus vigoureuses de Notre existence — de 1924 à 1935, — de part et d'autre de la chaîne des Balkans, tandis que Nous exercions un ministère spirituel dans des sentiments partagés de respect et de fraternité chrétienne? Nous aimons à Nous rappeler avec une affection toujours vive ces braves gens, laborieux, honnêtes et sincères, leur belle capitale Sofia, qui nous ramène à l'antique Sardique des premiers siècles chrétiens et aux époques nobles et glorieuses de leur histoire.

Voici désormais bien des années que la vision de ce cher pays s'est éloignée de Nos yeux, mais toutes ces aimables connaissances, personnes et familles, restent vivantes dans Notre cœur et dans Notre prière quotidienne.

Au souvenir des Bulgares, en cette Pâque du Seigneur, la première de Notre Pontificat, Nous aimons associer à Nos vœux, à Notre salut et à Notre Bénédiction, tous les autres que, successivement Nous rencontrâmes sur les routes du Proche-Orient et aussi de l'Occident : Turcs, Grecs et Français, qui se sont tous montrés également aimables envers Notre humble personne et que Nous aimons tous également dans la lumière et dans l'amour du Christ.

O Sauveur de toutes les nations, ô Jésus, innocente victime pascale, qui avez réconcilié les pécheurs avec le Père, répandez tout don souhaité sur tous et chacun des membres de la famille humaine, afin que votre lumière, qui est sur le point de s'allumer de nouveau, chasse des esprits les ténèbres de l'erreur, purifie le fond des cœurs, éclaire pour chacun le chemin de sa propre vocation, suscite dans le monde entier une volonté ardente de charité, de justice, d'amour et de paix. »

### L'HOMÉLIE DE PÂQUES

Le Souverain Pontife a célébré la messe solennelle de Pâques à la basilique vaticane, avant de donner, de la loggia de Saint-Pierre, la bénédiction apostolique Urbi et Orbi. L'homélie pontificale a repris les leçons qui se dégagent de la liturgie de la Semaine Sainte : triomphe pacifique du jour des Rameaux, souffrances, victoire de Pâques.

« Pâques est le point le plus radieux de la liturgie sacrée. Les deux semaines de la Passion, qui la précèdent, résument la doctrine de la rédemption du genre humain, l'enseignement divin proposé à la bonne volonté de tout chrétien de se sauver et de se sanctifier en vue des biens célestes, l'affirmation du triomphe du Christ dans le temps; pour cette vie terrestre triomphe peut-être temporaire, mais qui sera assuré et définitif dans l'éternité »...

« Ici, au centre de la chrétienté le triple rite (Passion, Rameaux, Pâques) est enrichi de manifestations plus magnifiques, qui le prolongent, l'amplifient et le rendent d'autant plus solennel et expressif. En cette première année de Notre Ministère apostolique, Nous avons voulu accomplir ces rites et Nous y associer humblement, dans une application plus intense, en actions, en paroles et de cœur. O, le cœur, spécialement le cœur, comme il s'intéresse à toutes les particularités de cette grande liturgie ».

Le Pape fait siennes les paroles de saint Léon : malgré la grandeur du mystère, qui inviterait plutôt à l'admiration silencieuse, le prêtre doit aider les fidèles par son enseignement; il lui est bon de dire ce qu'il ressent de la Majesté du

Seigneur. Les événements que le Pape et les grandes foules romaines ont revécus au cours de cette semaine, dans les diverses basiliques, ont depuis vingt siècles des garants inconfusibles dans les récits évangéliques. « La foule (d'alors) s'agitait en cortège pacifique ou désordonné; elle s'agitait pour exalter ou pour abattre, pour ou contre Jésus de Nazareth. Mais ce Jésus de Nazareth, Verbe de Dieu fait homme, Roi des Juifs, Sauveur du Monde, il est bien certain qu'il triomphera et que la victoire sera toujours sienne. Sur ce triple fond d'honneur, de douleur, de triomphe nous voyons se profiler l'histoire de l'Eglise, dont le Christ est le Chef.

» C'est le Christ, et comme tel, il demeure toujours et vivifie son Eglise; le Christ souffre toujours dans son Eglise et toujours il triomphe, au-delà de toutes les apparences, Roi glorieux et immortel des siècles. »

*Le dimanche des Rameaux.*

Reportons-nous à l'entrée de Jésus à Jérusalem. « Qui serait plus digne que lui d'une réception royale, au son des trompettes, au piaffement des chevaux, dans la pompe des ornements, les chants de gloire mondaine ou d'exaltation profane? Rien de tout cela ».

Saint Ambroise montre, en commentant l'évangile de ce jour, que le Seigneur a voulu un triomphe venant des humbles, après que les mains des apôtres ont été délier une modeste monture. « Ainsi les mains apostoliques sont au service du triomphe de Jésus, qui est un triomphe de simplicité, de douceur, d'innocence, non de violence, ni d'astuce, ni de tromperie, comme il arrive fréquemment lorsqu'on suit les impulsions, les prétentions, les ambitions du monde. »

La fête des Rameaux à Saint-Paul laisse au cœur du Souverain Pontife un souvenir ému. « Permettez, Vénérables Frères et chers fils, que Nous vous exprimions l'intime joie de Notre cœur chaque fois que se renouvellent Nos rencontres avec les foules venues des divers points de la Ville, des diocèses d'Italie, des nations proches ou lointaines. Dans ces groupes ne manquent pas des représentants des *Seniores natu*, des hommes graves et dignes; mais ce qui est surtout consolant c'est la multitude innombrable des jeunes, vibrants d'enthousiasme et de dévotion, rêve de leurs bonnes mères éducatrices, (mères) exprimant la satisfaction et le vif désir de voir dans leurs enfants des fleurs nouvelles de bonheur, de prospérité, de sanctification pour leurs familles.

» O mains apostoliques, mains bénies de notre jeune clergé, à qui l'Eglise confie la préparation des « Dimanches des Rameaux » de l'avenir. Puissiez-vous vous multiplier et vous ouvrir à cet apostolat sacré de la jeunesse, qui est la véritable assurance des progrès du Règne du Christ dans le monde. »

*La Semaine Sainte.*

C'est ici la grande vision des douleurs de l'humanité, le *Christus patiens,* le Christ souffrant en union à toutes les souffrances des hommes.

« On Nous rapporte que de fait la participation aux cérémonies sacrées de la semaine sainte, grâce à l'application des réformes liturgiques récentes, a été, dans le monde entier, plus vive et plus sentie. Cette sensibilité est un des phénomènes d'ordre psychologique que la doctrine du Corps mystique éclaire et enflamme. On y sent en effet la plainte du Christ pleurant avec l'humanité tout entière, en cette heure où dans de vastes régions du globe — pour lesquelles l'annonce et la jouissance intime des libertés humaines avaient été un don précieux du ciel — ces libertés sont étouffées, détruites ou, pour le moins, continuellement menacées.

» Selon la pensée toujours si élevée de notre prédécesseur saint Léon le Grand, il Nous est aisé de comprendre *Crucem Christi nobis esse sacramentum et exem-*

*plum*. La Passion du Christ, qui se résume dans sa Croix, est pour nous sacrement et exemple (sermo 72). Sacrement, qui contient et transmet à nos âmes la force de la grâce divine; exemple, qui les incite à exercer la patience, cette patience dont le Christ est le maître souverain »...

« Quelle serait donc notre adhésion au Christ si nous ne savions nous unir inséparablement à lui qui s'est déclaré « Voie, vérité et vie » (Jn 14, 6)? Voie de sainte conduite; vérité de divine doctrine; vie d'éternel bonheur. »

*La Résurrection.*

« Vénérables Frères et chers fils, ce rappel de l'Evangile de saint Jean est l'introduction la plus éloquente et la plus solennelle à ce qui fut, est et restera dans les siècles la Résurrection du Christ. Nous l'avons chanté à l'instant dans la séquence : dans le Christ Jésus *mors et vita duello conflixere mirando : Dux vitae mortuus regnat vivus*. La mort et la vie se sont affrontées dans un terrible duel. Le Maître de la vie triomphe sur la mort : sa victoire est la victoire de l'Eglise à travers les siècles. Libérons donc notre esprit de toute sorte de crainte et ouvrons notre cœur aux plus belles espérances pour l'avenir. Nous pourrons être opprimés dans le monde; nous continuerons certainement à l'être. Avant de nous quitter, Jésus, le vainqueur de la mort, a dit : « Ayez confiance, j'ai vaincu le monde, *confidite, ego vici mundum* ». Il est bien vrai : un chef continue le terrible combat. Nous l'appelons souvent par son vrai nom. C'est une puissance. Le Maître divin de Nazareth l'a appelé « le prince de ce monde ». Le Christ mène, avec douceur mais efficacement, la lutte contre lui. pour l'affirmation de la justice et le triomphe de la paix. L'ennemi infernal par contre hait la justice et est l'adversaire de la paix des peuples et du monde entier. Parfois ses attaques et ses manœuvres suscitent une confusion telle que ceux qui se défendent contre lui sont tentés de faiblir.

» Tout bon chrétien se fie au Christ; il accomplit son devoir selon les diverses normes de sa conscience : conscience religieuse, conscience civique, face à Dieu, face aux hommes. Le chrétien ne transige pas et se garde des compromis; il marche sûr et sans trouble. Il collabore à l'établissement de la paix. Pour fortifier ses énergies dans la résistance au mal et à l'erreur, il prie; il invoque le secours céleste de la grâce qui éclaire et soutient les forts »...

« *Tu nobis, victor Rex, miserere!* C'est pour la paix, ô Jésus, vainqueur de la mort, que nous te prions surtout, nous catholiques de Rome et du monde entier. Toujours on perçoit çà et là de troublantes menaces. Maintenant encore, nuages légers et sans consistance, questions et problèmes qui apparaissent, disparaissent, reparaissent, pourraient représenter un péril pour la bonne entente des peuples. Sur le sépulcre glorieux du Christ, nous voulons déposer le souhait que dans sa lumière à Lui, source de vie et vainqueur de la mort, la bonne volonté de tous ceux qui sont davantage responsables du sort des peuples trouvera, dans un souci prévalent de justice et de collaboration, une solution de concorde à tous les dissentiments, pour l'intérêt supérieur de la paix dans le monde.

» Durant le moyen âge, en beaucoup d'églises d'Occident on avait la coutume de chanter, avant le Te Deum du matin, la séquence *Victimae paschali*, que Nous avons récitée après l'épître. Ceci se faisait en forme dialoguée, avec un chant mélodique qui répétait à chaque strophe : « *Quod autem vivit, vivit Deo : alleluia, alleluia* ».

» Sous ces auspices et souhaits de vie, Nous Nous donnons, Père et fils, un mystique embrassement et reprenons notre bon chemin, chantant l'affirmation de notre foi catholique dans le Christ ressuscité, triomphateur du péché et de la mort, (du Christ) qui apporte la joie, la justice et la paix. »

## Exhortation du 12 mars 1959 aux prêtres de l'Union apostolique du Clergé. — (*L'Oss. Rom.*, 14 mars 1959. — *La Doc. cath.*, 1959, col. 403-408).

L'Union apostolique du clergé, fondée en 1862 à Orléans par Mgr Lebeurier, est un groupement sacerdotal de prêtres séculiers, qui tendent à assurer la fécondité de leur ministère par la parfaite régularité aux exercices quotidiens de piété. Des centaines d'Unions diocésaines, groupées en Unions nationales, réunissent ainsi un effectif de quelque 30.000 prêtres. Le centre canonique est établi à la basilique de Montmartre, l'Union professant une dévotion spéciale au Sacré-Cœur ; elle est placée sous le patronage du saint Curé d'Ars.

Les Unions italiennes se sont réunies en Congrès à Rome, à l'occasion du prochain centenaire de saint Jean-Marie Vianney.

S.S. Jean XXIII, qui se plaît fréquemment à évoquer les souvenirs des Pères, a accueilli les congressistes par ces paroles de saint Léon : « Lorsque je vois cette magnifique assemblée de mes vénérables frères dans le sacerdoce, j'ai l'impression que tant de sainteté nous met en compagnie des anges. Et je ne doute pas qu'une grâce plus riche de présence divine nous visite aujourd'hui, alors que se trouvent réunis, brillants d'une même lumière, tant d'éclatants tabernacles de Dieu » (*Serm.* II, cap. 2; *M.L.*, 54, 143).

Joie profonde d'une part pour tant d'exemples de vies sacerdotales ferventes, unies, fécondes. Mais devoir aussi de mettre en garde contre les dangers qu'un esprit malentendu de conquête ou une recherche avide de nouveautés pourraient faire courir aux véritables vertus sacerdotales. Le Pape rappelle tour à tour à ses auditeurs qu'ils doivent être des hommes de Dieu, dont la vie est guidée par les Saintes Ecritures et la grâce eucharistique, des apôtres pleins de charité à l'exemple du saint Curé d'Ars [1].

*Le prêtre, homme de Dieu.*

« Le prêtre est avant tout et par-dessus tout un homme de Dieu, *vir Dei*. Ainsi pense de vous le peuple chrétien, c'est ainsi qu'il vous juge, c'est ainsi que vous veut le Seigneur. Cherchez donc à conformer votre vie à ces pures pensées, qu'une telle définition suscite d'elle-même en votre cœur. En disant homme de Dieu, on exclut du prêtre tout ce qui n'est pas Dieu. Un vrai prêtre est celui qui, comme Abraham, choisi pour être père d'une multitude de peuples, a tout abandonné pour toujours afin de suivre la voix de Dieu. Il lui est dit en effet : « Sors de ton pays, de ta parenté, de la maison de ton père et viens dans la terre que je te montrerai » (Gn 13, 1). Sur cette terre promise s'élève, pour le vrai prêtre, la croix. Il ne cherche rien d'autre que le Christ, et le Christ en croix. De fait, Dieu éternel et invisible se révèle en Jésus ; et le prêtre doit avoir les yeux exercés à découvrir le Médiateur entre Dieu et les hommes qui montre le Père : « Depuis si longtemps que je suis avec vous, et vous ne me connaissez pas? Celui qui me voit, voit également mon Père » (Jn 14, 9).

Que votre vie soit donc imprégnée de la bonne odeur du Christ, dans l'amour ardent pour lui, qui nous mène au Père. Telle est la vraie base d'une vie sacerdotale, pleine de paix intime et de charme irrésistible pour les âmes. Nous vous disons par conséquent : « Amour du Christ et amour du silence ». Que Jésus-Christ soit votre unique ami et consolateur, dans les veilles devant le Tabernacle ou à la table d'étude, dans le soin des pauvres et des malades, dans le ministère de la prédication sacrée. Ne cherchez que lui, en considérant les choses humaines

1. Nous reproduisons les sous-titres de *La Doc. Cath.*

dans sa lumière, pour les lui conquérir. Prenez sur vous son joug suave et son fardeau léger, en pratiquant les vertus propres à toute vie consacrée : dévouement au Seigneur et aux âmes, travail sans repos pour l'Eglise, exercice des quatorze œuvres de miséricorde, obéissance prompte et sincère à l'évêque, respect plein de virile tendresse pour les choses saintes.

Jésus ne se trouve pas dans la vie de dissipation, même si on invoque les plus saintes raisons de ministère. C'est pourquoi Nous avons dit aussi : amour du silence. Le silence est la garde assurée de toutes les vertus, spécialement de la chasteté et de la charité; et la garantie d'un efficace travail pastoral.

Soyez donc toujours et en toute chose de vrais hommes de Dieu, silencieusement employés à la recherche de la perfection et de la charité, *in Christo Iesu Domino nostro.*

*L'Ecriture et l'Eucharistie, aliments de la vie sacerdotale.*

Une autre pensée Nous est familière. Nous voulons vous la communiquer, vénérables frères et chers fils, comme Nous l'avons déjà expliquée aux fidèles de Rome et du monde, le jour où Nous avons pris possession de Notre cathédrale, l'archibasilique du Latran[1]. En expliquant l'auguste signification de la cérémonie liturgique solennelle, Nous attirions l'attention sur les deux objets les plus précieux de l'autel : « le livre et le calice »... Aujourd'hui encore, en vous répétant ces paroles, Nous aimons vous indiquer les livres saints comme source principale de vraie doctrine et de salutaire aliment pour la mission pastorale. Les abrégés et les manuels de prédication, tout autant que les revues théologiques, même les plus complètes, sont insuffisants s'il n'y a pas ce fondement; la presse multicolore et subtilement séductrice, qui trouble le silence intime et le colloque de l'âme consacrée avec son Dieu, est encore plus insuffisante pour votre vie intérieure et intellectuelle. Comme nous en avertit Notre Prédécesseur saint Grégoire le Grand, dont revient aujourd'hui la fête liturgique : « Le cœur se répand dans les relations humaines. Et puisque c'est une vérité incontestable que dans le tumulte des affaires extérieures, l'élan se ralentit, il faut le ranimer sans cesse par l'application à l'étude » (*Reg. Past.*, p. II, cap. XI).

C'est pourquoi Nous vous recommandons l'étude assidue de la Sainte Ecriture, de la théologie, des sciences sacrées, à la lumière du magistère vivant de l'Eglise, qui vous maintiendra toujours jeunes d'esprit et vous soustraira au danger de donner aux autres un enseignement imprécis ou nébuleux, téméraire ou monotone. Les âmes cherchent la parole du Christ et le prêtre doit la leur communiquer dans son intégrité et sa fraîcheur.

« A côté du livre, voici le calice — disions-Nous encore. La partie la plus mystérieuse et sacrée de la liturgie eucharistique se déroule autour du calice de Jésus qui contient son Sang précieux... » Aujourd'hui aussi Nous vous exhortons avec une paternelle affection à faire des saints mystères le centre de vos journées. Il n'y a pas de perfection, ni de véritable amour de Dieu et du Christ sans une profonde dévotion à l'Eucharistie, qui est la vie de tous les fidèles, mais spécialement des prêtres. En elle le Seigneur nous invite doucement par l'exemple à nous dépenser pour les âmes, à aimer le renoncement, à être obéissant comme il l'a été jusqu'à la mort et à la mort de la croix (cfr Ph 2, 8).

Le prêtre qui vit du livre et du calice conserve intacte sa vocation : « *usque in diem Christi Iesu,* jusqu'au jour du Christ Jésus » (*ibid.*, 1, 6).

1. *N.R.Th.*, 1959, 80.

*L'amour des âmes.*

Comme dernier souvenir de Notre rencontre, Nous vous recommandons un autre grand amour qui doit transfigurer votre vie : l'amour des âmes. Nous savons bien que c'est votre idéal, mais ne croyez pas que Notre avertissement soit superflu. Il est dicté par une considération qui peine les pasteurs des âmes : pourquoi donc, après tant d'efforts et de sacrifices, après d'innombrables semailles, le fruit récolté est-il souvent si rare? Pourquoi donc, même en mettant en œuvre tous les moyens de l'apostolat, les fils morts de l'Eglise ne ressuscitent-ils pas, comme lorsque, sous le geste du serviteur du prophète Elisée, dont parle aujourd'hui la liturgie du Carême, l'enfant demeura inerte? *Non surrexit puer!* Parfois les miracles spirituels ne se produisent pas parce que l'intention n'est pas toujours pure; peut-être parce qu'on ne cherche pas toujours et seulement le bien des âmes, en nous sacrifiant nous-mêmes pour elles; peut-être parce qu'on se fie trop à des moyens semblables aux moyens humains, et à cause de cela fragiles, sans s'appuyer sur la prière et sur le sacrifice total.

Un véritable amour des âmes voudra donc dire un travail constant pour sa propre sanctification, en usant des moyens classiques sur lesquels l'Eglise insiste particulièrement, spécialement dans le temps du Carême : « Rien ne peut faire sortir ce genre (de démon) que la prière et le jeûne » (Mc 9, 28). Cela voudra donc dire amour de la prière et de la contemplation, pratique de la pénitence : continuelle recherche de perfectionnement ascétique, — sans pour cela user des formes qui brident ou mortifient excessivement la personnalité adulte de chacun.

*A l'exemple du saint Curé d'Ars.*

En vous communiquant ces pensées, un grand exemple se lève devant Notre et votre regard, en la figure radieuse du saint Curé d'Ars, qui a vraiment vécu, en dehors de toute pose et de toute rhétorique, les idéaux de la vie sacerdotale. Il fut un homme de Dieu : il aima l'autel et les pures sources de la Révélation, il toucha les âmes de la verge mystique de la purification et il coopéra activement à leur salut. On a dit qu'on « ne connaîtra jamais les grâces de conversion obtenues par les prières et surtout par la messe du Curé Vianney » (F. Trochu, *Vita*, p. 246). Et sa prédication simple et convaincue descendait dans le cœur de tous, pour opérer des prodiges de grâce — alors qu'à un moment on l'avait jugé peu doué de moyens intellectuels! Quelle preuve plus convaincante que ce ne sont pas les ressources humaines qui conquièrent les âmes, mais seulement la vertu de Dieu qui opère à travers ses instruments dociles? »

## Allocution aux malades le 19 mars 1959. — (*L'Oss. Rom.*, 20-21 mars. — *La Doc. cath.*, 1959, col. 457-460).

Le « Centre des Volontaires de la souffrance », fondé il y a douze ans par Mgr Luigi Novarese de la Secrétairie d'Etat, a réuni à la basilique vaticane, en la fête de S. Joseph, des milliers de malades. S.S. Jean XXIII, dont c'était la fête patronale, a accueilli avec une spéciale bienveillance ceux à qui il a déjà, depuis le début de son pontificat, manifesté plus d'une fois sa très paternelle affection. Nous reproduisons le texte intégral de cette allocution, où le Saint-Père a mobilisé, pour ses grandes intentions, des forces précieuses.

« Soyez les bienvenus, chers fils, dans la maison du Père commun!

Depuis que la divine Providence, dans ses mystérieux desseins, a voulu Nous élever au Souverain Pontificat, Notre pensée s'est particulièrement tournée vers vous, chers fils et filles malades. Vous êtes parmi les plus proches de Notre esprit.

Combien de fois avons-Nous senti dans Notre âme le désir de Nous trouver au milieu de vous, comme le faisait Jésus dans sa vie terrestre le long des chemins de la Palestine, et comme il le fait maintenant dans sa vie eucharistique, bénissant, consolant, essuyant les larmes, éveillant les espérances!

C'est pourquoi Nous Nous réjouissons vivement aujourd'hui de vous adresser la parole et de vous faire sentir toute la tendresse de Notre affection.

Avant tout, Nous désirons vous exprimer Notre profonde reconnaissance pour le don très précieux que vous êtes venus Nous offrir : à savoir le don de vos prières et de vos souffrances, répondant ainsi promptement à l'appel que Nous avons adressé à tous les fidèles afin d'obtenir les grâces divines pour le synode de Rome, le Concile œcuménique, la mise à jour du droit canon et la promulgation du droit pour l'Eglise orientale.

Merci, chers fils! Vous avez ainsi montré que vous êtes dans l'Eglise de Dieu des trésors incomparables et une puissante source d'énergies spirituelles à laquelle fait tellement confiance le Vicaire du Christ pour le bien et le salut des hommes.

Puisse cette présente rencontre vous faire apprécier de plus en plus la sainteté et la fécondité de la mission que le bon Dieu vous a confiée dans vos infirmités, et que votre exemple soit une source de lumière pour tant d'hommes qui sont vos frères dans la souffrance.

Malheureusement, beaucoup sont portés à juger comme des maux, et des maux absolus, toutes les infortunes d'ici-bas. Ils ont oublié que la douleur est l'héritage des fils d'Adam; ils ont oublié que le seul vrai mal est la faute qui offense le Seigneur, et que nous devons regarder la croix de Jésus comme la regardèrent les apôtres, les martyrs, les saints qui enseignèrent et témoignèrent que dans la croix se trouvent réconfort et salut, et qu'on ne vit pas dans l'amour du Christ sans douleur.

Grâce à Dieu, il n'y a pas que des âmes qui se rebellent sous le poids de la douleur. Il y a des malades qui comprennent la signification de la souffrance et se rendent compte des possibilités qu'ils ont de contribuer au salut du monde, et c'est pourquoi ils acceptent leur vie de douleur comme l'a acceptée Jésus-Christ, comme l'a acceptée la Très Sainte Vierge Marie le jour de sa Purification, comme l'a acceptée son fidèle et chaste époux saint Joseph. Vous qui êtes ici présents, vous appartenez précisément à la phalange choisie de ces âmes fortunées. Nous vous disons donc : courage, chers fils! Soyez les préférés du Cœur de Jésus, pour que Nous puissions dire avec saint Paul : « C'est une grâce qui vous a été donnée par le Christ non seulement de croire en lui, mais encore de souffrir pour lui » (Ph 1, 29).

Rien n'est donc plus indiqué que de vous exhorter à ne jamais détacher votre regard de la croix de Jésus, que la liturgie nous invite à contempler précisément en cette semaine de la Passion.

Regardez-la, chers fils, dans vos souffrances!

Pour retirer de la méditation de la croix tout le fruit spirituel promis à la souffrance chrétienne, il faut avoir en vous le don de la grâce, qui est la vie même de l'âme chrétienne. Dans la grâce, vous trouverez la force non seulement pour accepter les souffrances avec résignation, mais pour les aimer comme les saints les aimèrent; vos douleurs ne seront pas perdues, mais elles pourront s'unir aux douleurs du Crucifié, aux douleurs de la Vierge, la plus innocente des créatures; et votre vie pourra ainsi devenir conforme à l'image du Fils de Dieu, roi des douleurs, et être le plus sûr chemin vers le ciel.

Mais il y a quelque chose de plus. La passion de Jésus vous révélera aussi la fécondité immense de la souffrance pour la sanctification des âmes et le salut du monde. Regardez encore le divin Sauveur crucifié! Par ses paroles et par ses exemples, il a enseigné les hommes; par ses miracles, il leur a fait du bien, mais surtout par sa passion et par sa croix, il a été celui qui a sauvé le monde. Voulez-vous ressembler à Jésus? Voulez-vous vous transformer en lui? Voulez-vous l'aider à sauver les âmes? Eh bien! c'est la Providence qui vous offre dans la maladie le moyen de « compléter les souffrances du Christ... pour son corps qui est l'Eglise » (Col 1, 24). C'est la grande tâche des souffrants, tâche que les âmes généreuses réalisent jusqu'à l'héroïsme de l'acceptation et de l'offrande. Dans cet apostolat, il n'y a pas de secteur qui demeure exclu de leurs possibilités; à tous, ils peuvent faire parvenir les bienfaits de la rédemption, et beaucoup de ceux-là n'auraient pas été sauvés si eux n'avaient pas prié et souffert. Et n'est-ce pas ce que la Vierge Immaculée a réclamé avec une telle insistance à Lourdes, quand elle demandait à sainte Bernadette « prière et pénitence ». Le travail et la douleur sont la première pénitence imposée par Dieu à l'humanité pécheresse. Eh bien! autant le péché attire la colère de Dieu, autant la sanctification du travail et de la douleur attire la miséricorde de Dieu sur le genre humain.

Que ceux qui souffrent réalisent ce programme dans leur vie; ils ne se sentiront plus seuls; dans le paradis, ils verront les fruits immenses de leur activité spirituelle, là où il n'y a plus de larmes, ni de douleurs, ni de séparations, ni de possibilités d'offenser Dieu.

C'est pour ces motifs, chers malades, eu égard aux intentions que Nous venons de rappeler, que Nous faisons crédit aux efforts de Nos collaborateurs et aux prières de tous les fidèles, mais Nous comptons encore plus sur la sainte souffrance qui, unie à la passion de Jésus, donnera la plus grande efficacité à l'œuvre de l'homme.

Chers fils, Nous allons vous quitter. Mais avant de Nous séparer de vous, Nous vous exhortons par ce mot de saint Pierre, le premier Vicaire du Christ : « Mes bien-aimés, ne vous étonnez pas de l'incendie qui s'est allumé chez vous pour vous éprouver, comme s'il vous arrivait quelque chose d'étrange; mais selon la part que vous prenez aux souffrances du Christ, réjouissez-vous, afin que vous vous réjouissiez aussi avec allégresse lors de sa manifestation glorieuse » (1 P 4, 12-13).

Que Notre message arrive à tous les inscrits au Centre des Volontaires de la souffrance, et qu'ils cherchent à convaincre leurs frères souffrants de vivre leur vie de douleurs dans cet esprit d'acceptation et d'offrande. Qu'il parvienne à tous les autres malades qu'en ce moment Nous embrassons dans Notre affection paternelle : fils et filles qui languissez dans les hôpitaux, grands et petits, les sanatoriums, les cliniques, dans les maisons privées. Pour tous, Nous prions Jésus, ami des souffrants; Nous prions la Très Sainte Vierge, notre Mère très affectueuse, afin qu'ils soient tous consolés par son sourire et protégés sous son manteau. Et Nous joignons à ces vœux et prières Notre bénédiction apostolique. »

## S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

**Suffrages électoraux.** — (Réponse des 27 mars-2 avril 1959. — *L'Oss. Rom.*, 13-14 avril 1959).

Le Saint-Office a précisé les obligations des fidèles à l'occasion des élections.

A un doute ainsi formulé : « Est-il permis aux catholiques dans le choix de leurs représentants de donner leur suffrage à ces partis ou à ces candidats, qui, bien qu'ils ne professent pas des principes opposés à la doctrine catholique, ou même se qualifient de chrétiens, s'associent en fait aux communistes et favorisent ceux-ci dans leur façon de faire », les Cardinaux du Saint-Office, en date du 25 mars, ont répondu « *Non*, selon le décret du Saint-Office, du 1er juillet 1949, n. 1 ».

Le 2 avril, le Souverain Pontife a approuvé cette réponse et en a ordonné la publication; celle-ci a eu lieu le 4 avril.

Cette solution n'est qu'une explicitation ultérieure de la déclaration de principes contenue dans le décret du Saint-Office du 1er juillet 1949 [1]. A la question posée : « Est-il permis de donner son nom à un parti communiste ou de le favoriser? » le Saint-Office avait répondu alors : « *Non*; le communisme en effet est matérialiste et antichrétien; les dirigeants communistes, bien qu'ils déclarent parfois, en paroles, ne pas attaquer la religion, se montrent en fait, dans leur doctrine et leur action, hostiles à Dieu, à la vraie religion et à l'Eglise du Christ ».

L'histoire des dix dernières années en Europe centrale et plus encore en Chine illustre douloureusement cette constatation du décret de 1949. Que de fois Pie XII et déjà S.S. Jean XXIII ont souligné le danger très grave pour les catholiques de se laisser entraîner par l'idéologie communiste. Faire front unique, même en matière purement politique, c'est s'obliger à faire abstraction... pour ne rien dire de plus, de principes qui doivent présider à toute l'activité morale des fidèles. « Comme l'enseigne l'expérience, dans tous les pays soumis au joug communiste, le moins que les détenteurs du pouvoir exigent de l'Eglise est qu'elle se confine dans ses temples et n'intervienne en rien dans la vie publique. La contradiction nécessaire entre la doctrine catholique, qu'il s'agisse de religion, de vie familiale ou sociale, et celle du communisme, provoque presque immédiatement le conflit aigu. En prêchant la doctrine chrétienne, le prêtre sera nécessairement regardé comme l'adversaire du régime. De là les restrictions mises à son enseignement même purement religieux, des exigences ou des prohibitions directement contraires aux droits les plus sacrés de l'Eglise. Bientôt l'intervention violente des autorités est déclarée nécessaire et l'on entre dans la phase de la persécution ouverte. On se demande comment des millions d'hommes sincères, qui ont à leur disposition tant de moyens d'information, peuvent encore fermer les yeux à cette évidente évolution [2]. »

Si la réponse récente peut avoir été occasionnée par la situation politique concrète en Sicile, il est trop clair qu'elle est de portée bien plus générale, rappelant à tous les catholiques leurs responsabilités en matière électorale, lorsque les intérêts supérieurs de la foi sont en jeu. Il est utile de rappeler à cette occasion l'enseignement très clair de Pie XII dans une allocution du 16 mars 1946 aux curés de Rome et prédicateurs de carême : « L'exercice du droit de vote est un acte de grave responsabilité morale, au moins lorsqu'il s'agit d'élire ceux qui sont appelés à donner au pays sa constitution et ses lois, celles en particulier qui touchent, p. ex., la sanctification des fêtes, le mariage, la famille, l'école, le règlement selon la justice et l'équité des diverses conditions sociales. Il appartient donc à l'Eglise d'expliquer aux fidèles les devoirs moraux qui dérivent de ce droit de vote [3] ».

E. B.

1. *A.A.S.*, 1949, 334. — *N.R.Th.*, 1949, 865.
2. *N.R.Th.*, *l.c.* Commentaire de J. Creusen, S. J.
3. *A.A.S.*, 1946, 187.

# Bibliographie

## MARIOLOGIE

H. Lennerz, S. J. — *De beata Virgine. Tractatus dogmaticus.* Rome, Université Grégorienne, 1957, 23 × 15 cm., 294 p. Prix : 1.800 lires.

L'auteur nous avertit dans sa préface que son intention n'est pas d'écrire un traité complet de mariologie, mais seulement d'étudier les questions dogmatiques fondamentales de ce traité selon toutes les exigences de la méthode théologique qui est de règle dans les autres parties de cette science. L'ouvrage atteint parfaitement le but que l'auteur s'est proposé : dégager, à la lumière de la Sainte Ecriture, de la Tradition et du Magistère, les données essentielles de la foi sur la personne et le rôle de la Sainte Vierge dans l'œuvre du salut, les situer dans l'ensemble de la révélation et montrer pour chacune d'elles, autant que possible, le degré de certitude avec lequel l'Eglise nous la propose. Que l'auteur ait eu raison de se limiter ainsi à l'essentiel — même si son ouvrage devait par là décevoir certains de ses lecteurs, que rebuterait l'austère dépouillement de certaines conclusions — nous paraît ressortir de la constatation suivante : l'on sort de la lecture de ces pages convaincu que la Sainte Vierge, son rôle et ses privilèges ne peuvent se comprendre qu'en fonction de son Divin Fils. Il n'est pas de plus bel éloge que celui-là de Celle dont toute la gloire vient d'avoir été choisie pour être la Mère de Dieu. L. Renwart, S. J.

*Maria.* Etudes sur la Sainte Vierge, sous la direction d'H. du Manoir, S. J. Tome V. Paris, Beauchesne, 1958, 25 × 16 cm., 1085 p.

On sait que les tomes précédents de *Maria* ont commencé à donner un double panorama de la spiritualité et du culte marials : l'un qui concerne l'histoire et l'autre qui embrasse les divers pays du monde. Ce panorama s'achève dans le présent volume. Quelques monographies sont consacrées à l'Europe et à l'Asie, en complément du tome IV. Mais ce sont surtout les pays d'Afrique, d'Amérique et d'Océanie qui ont fait l'objet d'études particulières. Nous ne pouvons passer en revue ici ces nombreuses études ; signalons celle que le P. Denis a rédigée pour le Congo Belge et le Ruanda-Urundi, et observons que les auteurs qui traitent de l'Afrique du Nord mentionnent la dévotion des musulmans envers Marie : à propos des sanctuaires marials d'Egypte, le P. Basetti-Sani remarque que la Vierge réunit autour d'elle les chrétiens de diverses confessions ainsi que les musulmans. Une fois ce tour du monde achevé, le P. du Manoir nous offre quelques articles de tendance plus doctrinale, bien qu'ils concernent encore le culte et la dévotion. La théologie du Rosaire, par exemple, telle que la propose le P. Thierry d'Argenlieu, indique le fondement et la voie d'approfondissement de cette forme de prière. Un effort théologique plus systématique encore apparaît dans l'analyse de la dévotion au Cœur de Marie, par le P. Arragain ; il dégage nettement ce qui fait l'objet et l'essence de cette dévotion. Le P. Holstein traite de la valeur des apparitions mariales ; il rappelle opportunément la distinction à maintenir entre la Révélation publique et les révélations privées, et, tout en énonçant la doctrine de l'Eglise selon laquelle les apparitions ne peuvent constituer un objet de foi divine, il mentionne leur rôle, qui est de conduire par Marie au Christ. En donnant un aperçu général de la foi et de la piété mariales à Byzance, le P. Wenger retrace tout le développement de la doctrine

des privilèges de Marie dans l'Eglise grecque. Non moins digne d'intérêt, au point de vue doctrinal, est l'exposé du P. Hamer sur la place occupée par Marie dans le protestantisme : après avoir analysé la position de Luther, il considère principalement les opinions émises par Karl Barth, Max Thurian et Hans Asmussen, et il note que la déficience de la théologie protestante à l'égard de Marie résulte de la déficience dans la doctrine de la justification et de la grâce, conçues de manière trop extérieure et excluant toute véritable collaboration de l'homme avec Dieu ; et finalement cette déficience implique une insuffisance dans la compréhension de l'Incarnation, dont le réalisme est oblitéré par l'absence de Marie. Sans pouvoir continuer l'examen des divers articles, remercions le P. du Manoir, qui a constitué cet impressionnant ensemble, de tous les pays, de toutes les époques, de toutes les mentalités et de toutes les profondeurs de l'esprit humain, en l'honneur de Notre-Dame. J. Galot, S. J.

*Historisch-systematische Untersuchungen zur Mariologie der Franziskanerschule*, veröffentlicht im Namen der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft Deutscher Theologen. Franziskanische Studien, 1957, 39. Jahrh. Heft 2/4. Werl/Westf., Dietrich-Coelde, 1957, 24 × 17 cm., 412 p. Prix : 16 marks par an.

La première des études historiques que nous offre cette livraison spéciale de la revue *Franziskanische Studien* a pour objet la mariologie de l'école franciscaine d'Oxford. Le P. A. Emmen analyse d'abord l'esprit et les sources de cette mariologie, en citant les précurseurs de Scot, Richard Rufus, Roger Marston, Nicolas d'Ockham, Guillaume de Ware, et en soulignant l'influence de Robert Grosseteste, fondateur de l'école, ainsi que celle de S. Anselme et de son disciple Eadmer. Puis il expose la doctrine de la maternité divine et de l'Immaculée Conception telle qu'elle se développe en atteignant son sommet chez Duns Scot, dont l'éclat ne doit pas cependant faire oublier les mérites de Guillaume de Ware, premier à introduire dans l'enseignement universitaire une théologie de l'Immaculée Conception. Enfin il montre les retentissements de cette doctrine sur le reste de la mariologie. Et en appendice, il reproduit quelques *Quaestiones* inédites, de Roger Marston, de Robert Cowton et de François de Marchia.

Dans la deuxième étude, consacrée à la Corédemption, le P. Balič examine les auteurs franciscains du moyen âge, où l'idée de la Corédemption n'apparaît qu'avec Ubertin de Casale et plus nettement avec S. Bernardin de Sienne et Bernardin de Busti. Parmi les théologiens franciscains postérieurs au Concile de Trente, il ne retient qu'Angelo Volpi et Carol del Moral, comme les plus dignes d'intérêt. Il termine en mettant en lumière les apports de l'école franciscaine au problème de la Corédemption tel qu'il se pose à la théologie contemporaine.

C'est sur la prédestination de Marie que porte la troisième étude. Le P. Mückshoff a voulu considérer le sujet dans sa plus grande extension, en retraçant ce que la tradition, depuis ses débuts, a pensé de la prédestination du Christ ; il arrête son investigation à Duns Scot et à Raymond Lulle. Puis il refait le même travail pour la prédestination de Marie, en le poursuivant, pour l'école franciscaine, jusqu'au XVIII[e] siècle, et plus spécialement jusqu'à Carol del Moral. Chez ce dernier, la prédestination de Marie est conçue d'une manière tellement absolue que logiquement elle exclut pour elle la rédemption, car cette prédestination est entièrement indépendante de l'existence d'hommes à racheter. Le P. Mückshoff observe qu'il y a là un excès, imputable non à la théologie de Scot mais à des principes de Raymond Lulle qui viennent s'y mêler.

D'une grande ampleur, ces trois études historiques contribuent à fixer la part remarquable de l'Ordre franciscain dans la progression, au cours des siècles, de la doctrine mariale, et les éléments qu'on doit en retenir pour la solution des problèmes de la mariologie d'aujourd'hui. J. Galot, S. J.

Br. Korošak, O.F.M. — *Doctrina de Immaculata B.V. Mariae Conceptione* apud auctores ordinis fratrum minorum qui concilio tri-

dentino interfuerunt. Coll. Bibliotheca Immaculatae Conceptionis. Textus et Disquisitiones, 6. Rome, Academia Mariana Internationalis, 1958, 24 × 17 cm., XVI-146 p.

Des cinquante Franciscains qui assistèrent au Concile de Trente en qualité de Pères ou de théologiens, peu ont écrit au sujet de l'Immaculée Conception : Louis de Carvajal, Alphonse de Castro, Clément Dolera, Melchior Flavin, Nicolas le Grand, Antoine Pagani, André de Vega. Le P. Korošak s'attache à dégager la doctrine professée par ces auteurs avant ou après le Concile. Il s'efforce également de déterminer quelle fut l'attitude des Franciscains dans la 5e Session, à propos du privilège marial. L'enquête est menée par l'auteur avec grand soin, et avec le souci d'utiliser critiquement les sources. Un premier résultat de ce travail est de restituer à certains auteurs des ouvrages considérés comme anonymes ou attribués à d'autres : par exemple le *De peccati originalis propria ratione,* qui doit être reconnu de la plume de Melchior Flavin. Un autre résultat, cette fois au point de vue de la doctrine, est la constatation que les théologiens franciscains ont invoqué, pour défendre l'Immaculée Conception, des principes avancés par S. Thomas, plutôt que l'explication proposée par Scot ; il s'y manifeste un souci de présenter la doctrine de telle sorte qu'elle puisse être admise par tous, notamment par ceux qui ne sont pas scotistes. Enfin les écrits de ces auteurs témoignent que leur grand argument en faveur du privilège de Marie n'est pas un texte de l'Ecriture ni l'attestation de la tradition ancienne, mais la foi universelle de l'Eglise. L'ouvrage, appuyé sur de sérieuses investigations dans les documents, éclaire ainsi une phase importante du développement de la doctrine de l'Immaculée Conception. J. Galot, S. J.

*Virgo Immaculata.* Acta Congressus mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati. Vol. I. *De congressus apparatione et celebratione.* Rome, Academia Mariana Internationalis, 1958, 24 × 17 cm., XVI-422 p., 159 phot.

Avec ce volume, la série des Actes du Congrès mariologique de Rome est complète. Le volume, publié en dernier lieu mais premier de la série, contient les informations essentielles concernant la préparation et le programme du Congrès, des détails sur des cérémonies qui ont marqué son déroulement, le texte de certains messages ou allocutions, ainsi qu'un bel ensemble de photos, retraçant toute la marche du Congrès et les séances de ses diverses sections. J. Galot, S. J.

*La Nouvelle Eve.* IV. Session de septembre 1957. Bulletin de la Société française d'études mariales. XV (1957). Paris, Lethielleux, 1958, 25 × 16 cm., 136 p. Prix : 1.400 frs.

Après une enquête méthodique sur le thème de la Nouvelle Eve dans l'Ecriture et dans la tradition jusqu'à la théologie contemporaine, la Société française d'études mariales offre dans ce volume des conclusions qui s'efforcent à la fois de synthétiser les résultats des investigations antérieures, et d'esquisser une construction doctrinale. Il s'agit donc de travaux de nature plus spéculative. Le P. H. Rondet, dans une synthèse de l'histoire de la doctrine, rappelle que l'idée de Nouvelle Eve a été plus volontiers appliquée, à l'époque patristique, à l'Eglise qu'à Marie, mais qu'ensuite la théologie médiévale s'est plu à faire l'application à Marie. Faut-il en faire le premier principe de la mariologie, après en avoir d'ailleurs déterminé l'exacte signification? L'auteur doute qu'il y ait à établir un premier principe, à moins qu'on ne le trouve dans le Verbe Incarné, centre de la théologie mariale. Les deux qualités incluses dans le titre de Nouvelle Eve, *adiutorium simile sibi* et *Mater viventium,* font l'objet de deux études, l'une par Dom Frénaud et l'autre par M. Pintard. Dom Frénaud envisage le *principium consortii* qui fait de Marie la *Socia Redemptoris,* et il compare les notions différentes qui en sont données par la synthèse scotiste et par la

synthèse thomiste, en exposant ses préférences pour cette dernière. M. Pintard détermine le sens de la maternité de Marie, à l'égard du Christ puis à l'égard des chrétiens, dans son parallèle avec la maternité de l'Eglise. C'est encore au point de vue des rapports entre Marie et l'Eglise que le P. M. Barré, S.M.M., traite de la portée spirituelle et pastorale du titre de Nouvelle Eve. Enfin, le P. M.-J. Nicolas, après avoir étudié dans un premier travail l'innocence originelle de la Nouvelle Eve et avoir montré notamment que cette innocence ne va nullement dans le sens d'une exemption de la mort, s'efforce en conclusion de ramener le thème de la Nouvelle Eve à celui de la maternité divine intégrale, de manière à reconnaître en celui-ci le principe de la synthèse mariale. Ainsi se termine une remarquable série d'études approfondies, qui aideront à clarifier la signification et la valeur d'un titre essentiel de Marie, souvent employé par la tradition mais difficile à préciser dans sa teneur exacte. J. Galot, S. J.

E. D. O'Connor, C.S.C. — *The Dogma of the Immaculate Conception. History and Significance.* University of Notre Dame Press, 1958, 24 × 16 cm., xx-648 p., 16 fig. Prix : $ 10.00.

Cette série de travaux sur l'Immaculée Conception s'ouvre par une étude de Mgr Journet sur les données de l'Ecriture, avec le problème du développement du dogme qui en résulte; ces pages sont une traduction partielle du livre intitulé *Esquisse du Développement du Dogme marial.* Puis viennent plusieurs études sur l'histoire du dogme : à l'époque patristique, par Mgr G. Jouassard, grand spécialiste en ce domaine; dans l'Eglise byzantine, par F. Dvornik; dans la liturgie, par C. A. Bouman; dans la controverse médiévale, par le P. C. Balić, dont on connaît la compétence pour la doctrine de Scot; dans la controverse ultérieure, jusqu'en 1900, par le P. W. Sebastian; dans les documents du magistère, par R. Laurentin, dont le travail publié à ce sujet dans *Virgo Immaculata,* t. II, est ici abrégé et traduit. Les contributions de théologie spéculative sont du P. M.-J. Nicolas, sur la signification de l'Immaculée Conception dans les perspectives de saint Thomas; du P. C. Mullaney, sur la place de ce mystère dans le plan divin de création et de salut; de Ch. De Koninck sur les rapports entre Immaculée Conception et Maternité divine, Corédemption et Assomption; du P. E. O'Connor, sur le rôle joué par le privilège unique de Marie dans sa vie spirituelle. Deux études à objet plus spécial ne sont pas moins dignes d'intérêt : celle du P. G. Anawati sur la position de l'Islam devant l'Immaculée Conception, et celle de M. Vloberg sur l'Immaculée Conception dans l'art, accompagnée de nombreuses planches. Fort précieuse est la vaste bibliographie, s'étendant aux ouvrages publiés de 1830 à 1957, sur l'Immaculée Conception, en anglais, français, allemand, italien, latin, espagnol. Fruit des travaux suscités par le centenaire de la définition du dogme, le volume présenté par le P. O'Connor forme un bel ensemble d'exposés historiques et de doctrine spéculative, de haute qualité scientifique. J. Galot, S. J.

*La Maternité spirituelle de la Bienheureuse Vierge Marie.* Journées d'études. Université de Sherbrooke 19-20 octobre 1956. Société canadienne d'études mariales. 2 vols, Ottawa, Editions de l'Université, 1958, 22 × 16 cm., VI-180 et VI-186 p. Prix : $ 6.00.

Dans son *Introduction* à l'étude de la Maternité spirituelle, le P. Bélanger n'a pas tort d'écrire que ce thème a besoin d'une mise au point. Et ce besoin apparaît d'autant plus clairement que les divers collaborateurs de ces deux volumes, surtout du second, ne paraissent pas définir dans les mêmes termes cette maternité. En effet, outre des études de caractère historique sur les documents pontificaux, sur la patristique grecque et sur la doctrine du Cistercien Adam de Perseigne (1221), le Congrès de la Société canadienne comporte plusieurs études spéculatives sur la maternité spirituelle, par les PP. Simon, Charbonneau et Lamirande. Tandis que le P. Simon, en se basant sur les documents du magis-

tère, estime qu'il n'y a nulle trace de métaphore dans cette maternité, le P. Charbonneau qualifie la maternité spirituelle de métaphorique, en soulignant d'ailleurs qu'il s'agit d'une maternité véritable, réelle. Dans l'explication qu'il en donne, on peut se demander si la coopération de Marie au Calvaire a la place qui lui revient, car l'auteur estime que la maternité spirituelle est essentiellement acquise par la maternité divine. Pour sa part, le P. Lamirande fait un effort très louable de précision dans les notions employées, dans une comparaison entre la maternité de Marie et celle de l'Eglise. Il pose ainsi la question de savoir si l'on peut faire consister la maternité de Marie en une génération; il répond par la négative, du fait que l'action maternelle de Marie ne produit pas une similitude spécifique. Même si l'on peut discuter cette opinion, l'étude offre de l'intérêt, comme sa confrontation avec les autres études du volume. Les travaux de la Société Canadienne sont un appel à la réflexion et montrent la nécessité de creuser davantage, avec plus de rigueur, la signification analogique de la maternité par laquelle s'exprime la position de Marie vis-à-vis des chrétiens.

J. Galot, S. J.

D. Bertetto, S.D.B. — *Maria e protestanti.* Coll. Teologia e vita. Tournai-Rome, Desclée et C^ie^, 1957, 24 × 17 cm., 282 p. Prix : 1.500 lires.

L'attitude à l'égard de Marie, aussi bien dans la doctrine que dans le culte, est un des points sur lesquels l'opposition entre protestants et catholiques est la plus vive. On sait que le développement récent de la mariologie dans l'Eglise catholique a suscité chez les protestants des réactions divergentes : chez la plupart une opposition accrue, mais chez quelques-uns un plus grand effort de compréhension et de sympathie, et un rapprochement avec la doctrine de l'Eglise. Le but de l'ouvrage du P. Bertetto est moins de donner un aperçu général du mouvement des idées chez les protestants en ce domaine, que de détailler, à propos de chaque thème particulier de la mariologie, les opinions protestantes. Il considère successivement la maternité divine, la virginité perpétuelle, l'Immaculée Conception et la sainteté de Marie, l'Assomption, la médiation, la maternité spirituelle, la royauté, le culte marial. Sur chacune de ces questions, il expose la pensée des premiers Réformateurs, de leurs successeurs et, plus amplement encore, du protestantisme actuel. Pour ce dernier néanmoins, seuls certains auteurs sont mentionnés, qui ne sont pas toujours les plus importants ni les plus influents : mais il serait très difficile et très complexe de dresser un tableau d'ensemble des positions protestantes, et le P. Bertetto donne des opinions suffisamment caractéristiques. Il confronte ensuite ces opinions avec les arguments avancés par la théologie catholique. L'utilité de l'ouvrage ne consiste pas tellement dans cette réfutation; elle réside surtout dans les nombreuses indications fournies sur les diverses attitudes des protestants sur chaque point de la doctrine mariale.

J. Galot, S. J.

J. M. Cascante. — *Doctrina Mariana de S. Ildefonso de Toledo.* Coll. Colectanea San Paciano. Serie Teologica, Volumen V. Barcelone, Casulleras, 1958, 23 × 17 cm., 355 p.

A première vue et pour le lecteur superficiel, les œuvres de S. Ildefonse de Tolède pourraient donner l'impression d'une dévotion mariale peu riche en doctrine et d'un maigre intérêt théologique. J. M. Cascante a voulu, par une analyse plus approfondie, dégager de ces œuvres, et notamment du *De Virginitate*, une authentique richesse doctrinale. Selon cette doctrine, Marie est essentiellement définie par deux prérogatives, la virginité et la maternité divine. La collaboration à la rédemption est envisagée dans le privilège de la maternité divine. Ici, l'auteur voudrait attribuer à S. Ildefonse l'affirmation de la coopération directe à la rédemption; en réalité, l'affirmation n'est pas explicite et demeure dans la ligne de pensée patristique, selon laquelle l'œuvre rédemptrice n'est pas

distinguée de l'Incarnation, si bien que la coopération de Marie à l'Incarnation prend par le fait même une portée rédemptrice. Dans l'exposé du culte envers Marie, on remarquera la place faite à la disposition d'esclave, en connexion avec la royauté de Notre-Dame. Ce trait contribue à montrer l'ancienneté de la forme de dévotion mariale qui sera proposée par S. Grignion de Montfort. En présentant la doctrine mariale de S. Ildefonse, l'auteur nous permet de mieux connaître et apprécier la pensée d'un saint qui a exercé une influence considérable sur le développement du culte de Marie dans la péninsule ibérique.

J. Galot, S. J.

L. Babbini, O.F.M. — *Ancora su Duns Scoto* dottore dell'Immacolata. Valutazione delle tre repliche del Revmo P. G. M. Roschini, O.S.M. Genova, Centro di Studi Francescani Liguri, 1958, 25 × 17 cm., 234 p. Prix : 850 lires.

Décidément, le P. Roschini s'attire bien des répliques pour avoir voulu enlever à Duns Scot l'auréole de Défenseur de l'Immaculée Conception. Voici un deuxième volume que publie le P. Babbini pour combattre l'audacieux agresseur et réduire à néant ses arguments. Sans pouvoir suivre l'auteur dans les méandres de cette polémique, dont le ton ne manque pas de vivacité, constatons que le Docteur Subtil reste, aux yeux des historiens de la théologie, le Docteur de l'Immaculée : ni sa conviction personnelle, ni son influence ne paraissent contestables, et c'est bien à lui que l'on doit en grande partie le retournement des positions théologiques, au début du XIV^e^ siècle, sur l'Immaculée Conception. Duns Scot ne s'est pas laissé arracher son auréole. L'ouvrage du P. Babbini, comme l'ensemble de la controverse, contribue à clarifier des problèmes d'authenticité de certaines *Quaestiones*, et la priorité de Scot par rapport à certains auteurs de la même époque.

J. Galot, S. J.

## DOCTRINE ET VIE SPIRITUELLE

*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire.* Publié sous la direction de Ch. Baumgartner, S. J. Fasc. XXV : *Eadmer-Eglise*. Paris, Beauchesne, 1958, 30 × 23 cm., col. 1-384.

Cette nouvelle livraison du *Dictionnaire de spiritualité* va de l'article *Eadmer* à l'article *Eglise*. Parmi les études qui retiennent davantage l'attention, nous signalons celle de dom J. Gaillard sur l'*Eau*, celle du P. Oeschlin O.P. sur *Eckhart*, celle du P. Lucien-Marie de Saint-Joseph sur la notion d'*Ecole de spiritualité*. L'article le plus important, qui ne compte guère moins de cent quarante colonnes est consacré à *Ecriture Sainte et vie spirituelle*. C'est dire qu'il rejoint les préoccupations les plus actuelles et aidera à faire œuvre de lumière et de discernement. Toute la tradition de l'Eglise est interrogée par nombre de collaborateurs qualifiés, au moins en ses principaux secteurs. On appréciera l'équilibre des conclusions qu'en tire le P. Léon-Dufour. C'est à juste titre qu'il insiste sur les fruits espérés de l'actuel renouveau biblique et sur le fait aussi que la Parole doit être transmise dans l'Eglise et qu'il n'y a pas de moyen court pour comprendre la Bible et la faire comprendre aux autres.

A. Thiry, S. J.

C. V. Truhlar, S. J. — *Antinomiae vitae spiritualis*. Coll. Collectanea Spiritualis, 4. Rome, Université Grégorienne, 1958, 23 × 15 cm., IV-281 p. Prix : 1.800 lires.

Convaincu du caractère paradoxal de la vie chrétienne, l'auteur de cet ouvrage, professeur à l'Université Grégorienne, l'illustre par l'étude théologique d'un certain nombre d'antinomies. C'est ainsi qu'il confronte tour à tour le radicalisme des exigences évangéliques avec la faiblesse propre du chrétien, l'épa-

nouissement des talents humains et leur crucifixion, la transformation et la fuite du monde, la contemplation et l'action, la conscience de la valeur personnelle et l'humilité, enfin la prudence du serpent et la simplicité de la colombe. Certes il ne prétend pas épuiser un tel sujet. Mais il est clair que son effort porte sur des régions essentielles de toute vie spirituelle et que par son information théologique et sa solidité doctrinale, ce livre rendra de réels services.

A. Thiry, S. J.

P. Guichou. — *Les psaumes commentés par la Bible.* Coll. L'Esprit liturgique, 14-16. 3 vol. Paris, Edit. du Cerf, 1958-1959, 19 × 12 cm., 300, 302 et 236 p.

Ces trois volumes ne visent pas à apporter une contribution nouvelle à l'exégèse des psaumes, à lever les incertitudes qui pèsent encore sur leur interprétation détaillée. Tel n'était pas le propos de l'auteur et nous ne lui en faisons pas reproche. Il se base sur la nouvelle traduction latine du psautier et sur la version française de la Bible de Jérusalem, qu'il est indispensable d'avoir sous les yeux pour méditer le commentaire. Celui-ci « vise seulement à dégager la valeur de prière que présente chaque psaume dans la bouche du psalmiste et du peuple juif, puis sur les lèvres du Christ et sur les nôtres ». Sous la motion de l'Esprit Saint, les psaumes exprimaient la conversion individuelle et la marche collective du peuple juif vers Dieu. Repris dans la prière et dans la vie de Jésus ces versets reçoivent leur plénitude de signification ou leur accomplissement prophétique. Adoptés par la prière officielle de l'Eglise, les psaumes nous entraînent sur les mêmes chemins spirituels qu'ont parcourus les saints d'Israël et surtout le Fils de Dieu dans leur montée vers le Père.

J. Bouvy, S. J.

K. Pfleger. — *Nur das Mysterium tröstet.* Francfort-sur-Mein, J. Knecht, 1957, 21 × 13 cm., 306 p.

Les essais, comptes rendus, etc., réunis dans ce volume sont écrits dans une langue chaude et limpide par un prêtre d'Alsace non moins ouvert à la sensibilité et à la culture françaises qu'à celles de l'Allemagne. Au foyer de son être, issu de Dieu et retournant à lui, l'homme est essentiellement mystère. Et l'auteur précise : « Le mystère, c'est, prévu par Dieu lui-même et établi par lui, le lieu de la rencontre de la Réalité divine, originelle, avec l'humble réalité créée qu'elle assume pour la transfigurer de plus en plus ». Aussi n'est-il ni consolation, ni espérance, ni joie, sinon au-delà de la mort, dans la rencontre définitive de l'amour dont Dieu nous aime dans le Fils qu'il nous a donné, dans la résurrection du Sauveur crucifié. A l'incroyant qui ne l'a pas encore reconnu, le mystère commence de se révéler dans l'amour humain — dont la réalité transparaît dans ce livre cordial et bienfaisant, plein d'une tendresse ouverte à toutes les souffrances humaines, profondément imprégné de la fermeté sereine et déjà de la joie de la foi et de l'espérance.

A. Hayen, S. J.

J. Galot, S. J. — *Le cœur du Père.* Coll. Museum Lessianum, Section ascétique et mystique, 49. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 19 × 12 cm., 212 p. Prix : 84 frs belges.

Les ouvrages précédents du R. P. Galot : « Le Cœur du Christ » et « Le Cœur de Marie », ont révélé en lui un maître spirituel en même temps qu'un théologien et un psychologue. Son nouveau livre « Le Cœur du Père » ne le cède en rien à ses deux aînés. Ecrit avec la même piété, la même sûreté théologique, la même finesse psychologique, il nous introduit dans l'intimité du Père, nous dévoile son cœur si peu connu de ses enfants. Ce cœur, le Père Galot nous le montre 1°) dans « le dessein grandiose du Père » à l'égard de l'Humanité : toute la destinée humaine s'origine en l'amour du Père prédestinant les hommes à devenir ses enfants en son Fils premier-né ; 2°) dans « le drame du péché et de la ré-

demption » tel qu'il s'est joué dans le cœur du Père : c'est par l'amour miséricordieux que le Père répond au premier péché, à tous les péchés qui jalonnent l'histoire humaine; 3°) dans l'exercice de sa paternité à l'égard des hommes. Une quatrième partie montre ce que doit être la réponse filiale des enfants à l'amour de leur Père. Toute une théologie de notre adoption divine, de notre merveilleuse rédemption est esquissée en ces pages. Chemin faisant, l'auteur y rencontre les objections les plus habituelles à l'amour divin. La réponse qu'il leur donne, sans supprimer le mystère, — le Royaume de Dieu est essentiellement un mystère — rassure l'intelligence en quête de vérité en même temps qu'elle lui fait entrevoir la sagesse et la bonté de l'économie rédemptrice. Livre de lecture et de méditation. Ceux qui le liront et le prieront réaliseront plus complètement la vérité de la parole de saint Jean : « Voyez quel grand amour nous a donné le Père pour que nous soyons appelés enfants de Dieu, — car nous le sommes » (*I Joh.*, III, 1). J. Delcuve, S. J.

J. F. Conwell, S. J. — *Contemplation in Action.* A Study in Ignatian Prayer. Spokane, Gonzaga University, 1957, 23 × 15 cm., VI-124 p. Prix : $ 2.50.

Cet ouvrage a d'abord été présenté comme thèse de théologie à l'Université Grégorienne, ce qui en explique la présentation et les divisions scolaires. Sous un titre un peu large, il nous offre un exposé de la doctrine sur la prière non de saint Ignace lui-même, mais de son collaborateur, le Père Jérôme Nadal. L'auteur estime justement que Nadal est un témoin tout à fait privilégié de la pensée et de la vie du fondateur des Jésuites et que, excellent théologien, il a su mieux que quiconque en exprimer les traits originaux. Il ne faudrait cependant pas donner à croire qu'il est le seul témoin de la spiritualité d'Ignace et vouer à l'oubli d'autres témoins infiniment précieux comme saint François Xavier et le bienheureux Pierre Favre, par exemple. Pas davantage il ne faudrait donner à croire que la pensée d'Ignace lui-même ne doive pas d'abord être cherchée dans ses œuvres personnelles : Exercices spirituels, Constitutions, Lettres, Journal spirituel. Ceci étant clairement posé, il faut reconnaître tout le mérite de ce travail qui s'appuie sur une documentation complète, l'auteur ayant eu en mains les travaux inédits de Nadal. L'ordre proposé nous paraît fidèle à la pensée de ce dernier, encore que le caractère trinitaire de la prière ignatienne eût peut-être mérité un traitement plus ample. L'auteur montre bien que le point central de cette doctrine est l'union de l'action et de la contemplation. Qu'il nous soit permis pour terminer de regretter le caractère étroitement littéraire de ce travail où rien n'est dit des diverses sources de la pensée de Nadal ni du contexte historique et spirituel où il se situe. A. Thiry, S. J.

H. Volk. — *Das christliche Verständnis des Todes.* Münster, Regensberg, 1957, 19 × 11 cm., 115 p. Prix : 3,20 marks.

Le fait que tous les hommes doivent mourir a été maintes fois l'objet des réflexions des philosophes : les uns s'en consolent à la pensée de l'immortalité de l'âme, les autres l'acceptent comme point de départ d'une philosophie du désespoir ou de l'absurdité. M. Volk l'affronte en théologien catholique, en fonction de ce que la Révélation nous enseigne des relations de l'homme avec Dieu. Divisant les points de vue pour la commodité de l'analyse, mais également soucieux de les synthétiser pour l'exacte intelligence de la mort et donc de la destinée humaine concrète, l'A. étudie le sens de la mort pour l'homme en tant que créature de Dieu, en tant qu'appelé à la vie surnaturelle, en tant que pécheur, en tant que racheté par la grâce du Christ, en tant que destiné à la gloire. La mort est vaincue par la Résurrection, mais dans la mort chrétienne elle-même apparaît déjà la puissance rédemptrice : à la suite du Christ et en lui, l'homme accomplit la suprême remise de soi entre les mains de Dieu. Excellente étude que sans rien perdre en profondeur l'A. a su écrire en langage clair.
J. Bouvy, S. J.

R. Bernard, S. J. — *L'espérance*. Le Puy, Mappus, 1957, 19 × 14 cm., 200 p. Prix : 570 frs.

Il est malaisé de dire en peu de mots toute la richesse de ce petit livre et l'on ne peut qu'en recommander vivement la lecture. Le grand mérite, à notre sens, du P. Bernard est d'avoir su exprimer une très solide théologie de l'espérance chrétienne dans un langage tout proche de la Bible, dégagé de toute technicité rébarbative, et d'avoir usé d'une science avertie de la psychologie humaine pour nous faire voir l'actualité de cette vertu théologale méconnue. Dieu est « l'auteur de l'espérance comme il en est l'objet ». C'est lui qui par une pédagogie progressive a conduit Israël vers l'accomplissement de la promesse dans la Croix et la Résurrection du Christ (chap. II-V). L'A. insiste sur l'esprit communautaire de cette espérance, le désespoir étant lié à l'isolement, sur la nécessité de l'épreuve purifiante, sur l'importance des mystères glorieux dans notre espérance terrestre. Puis il nous montre le caractère théologal de cette vertu (chap. VI), comment elle est étroitement liée à la foi et à la charité sans se confondre avec elles : elle est aussi différente de la foi fiduciale luthérienne que du désir intéressé qu'en ont fait les défenseurs de l'« amour pur » (chap. VII-VIII). Remède à la présomption comme au découragement, opposée surtout à ce dangereux « inespoir » moderne, elle est en nous, dans l'union de grâce, la liberté divine qui suscite la nôtre sans l'aliéner et dirige notre sanctification et notre action temporelle (chap. IX-X). Il n'est pas étonnant qu'elle s'exerce surtout dans la prière, « engagement réel de vie découlant de la reconnaissance plénière » de Dieu dont procède tout bien. J. Bouvy, S. J.

B. Olivier, O.P. — *L'espérance chrétienne*. Coll. Etudes religieuses, 736. Nouv. édit. Bruxelles, Pensée catholique, 1958, 19 × 13 cm., 173 p. Prix : 60 frs.

L'ouvrage du P. Olivier, sans avoir la richesse des citations scripturaires qui faisait le charme du livre du P. Bernard, n'est pas moins intéressant. Il présente un plan plus systématique en trois parties : la révélation de l'espérance ; l'élaboration d'une théologie de l'espérance ; l'espérance dans la vie. Relevons surtout la troisième partie qui constitue l'apport propre de cette nouvelle édition. Après un bel exposé des vertus chrétiennes qui s'enracinent dans l'espérance et dont le temps liturgique de l'Avent nous offre une synthèse vivante après un bref rappel des péchés contre l'espérance, l'A. consacre le dernier chapitre à l'examen succinct des deux tendances « eschatologiste » et « évolutionniste » qui partagent aujourd'hui les théologiens de l'histoire et des réalités terrestres. Au lieu de le situer dans la ligne « évolutionniste », nous aurions préféré, pour notre part, compter le P. Malevez au nombre de ceux qui ont cherché à concilier, comme le P. Olivier lui-même, l'apport positif de ces deux tendances.
J. Bouvy, S. J.

G. Salet. — *Le Christ notre vie*. Quelques essais de théologie spirituelle. 3e édit., Paris-Tournai, 1958, 20 × 13 cm., 208 p. Prix : 60 frs b.

Voici la réédition attendue de trois études parues déjà sous le même titre : *Le Christ notre vie, La Croix du Christ, unité du monde* et *Le mystère de la charité divine*. Le P. Salet y ajoute une quatrième parue naguère dans la *N.R. Th.*, 1957, p. 449 s. et 561 s. : *La Loi dans nos cœurs*. On retrouvera à chacune de ces pages la préoccupation foncière de l'A., qui fait apprécier ses publications : celle d'abattre un regrettable cloisonnement entre la science théologique et la vie spirituelle et de montrer qu'une théologie soucieuse de découvrir aux fidèles « l'insondable richesse du Christ » peut très bien ne pas être revêche, mais, au contraire, parce qu'elle est une science ferme et savoureuse de la foi, faciliter la montée des âmes vers Dieu. J. Bouvy, S. J.

M. Lekeux, O.F.M. — *L'art de prier*. Paris, Lethielleux, 1958, 21 × 14 cm., 292 p. Prix : 900 frs.

« L'art de prier », plusieurs sans doute fronceront le sourcil en voyant associés ces deux termes. Le R. P. prévoit leur réaction. Il revient « jusqu'à la rengaine », dit-il, sur l'avertissement que la multitude des conseils pratiques est à utiliser avec discrétion. L'esprit général de son livre serait bien marqué par la formule incisive d'un pieux Franciscain de jadis : « Tout le temps qu'on ne passe pas à prier est du temps perdu ». On se demandera comment éviter par la prière cette perte de temps. C'est ici que les conseils du R. P. révèlent leur opportunité. Il y a toutes les formes de la prière : celle qu'on récite et celle qui consiste dans l'une ou l'autre des formes de la réflexion; il y a aussi celle que le R. P. appelle l'oraison de la rue. Il commence par des considérations générales sur la prière, puis en examine les formes principales : l'oraison de conversation, la prière vocale, l'oraison de réflexion, l'oraison d'affection. Il s'arrête à l'oraison de simplicité, où l'on est au seuil de l'oraison mystique. On ne songe pas, quand on le lit, à lui reprocher sa profusion de détails. « Aide-toi, le ciel t'aidera », c'est un principe qui a cours dans tout l'ensemble de notre vie, y compris dans nos rapports avec Dieu. E. Dupuis, S. J.

Julian of Norwich. — *A Shewing of God's Love*. The Shorter Version of Sixteen Revelations of Divine Love. Edit. A. M. Reynolds, C.P. Londres, Longmans, Green and Co., 1958, 17 × 11 cm., LVIII-100 p. Prix : 9 sh. 6 d.

Le 8 mai 1373, de 4 à 9 heures du matin, la plus grande des mystiques anglaises, la future recluse Julienne de Norwich, fut gratifiée d'une série de quinze révélations, auxquelles vint s'ajouter une seizième, la nuit suivante. Elle les mit par écrit sous le titre « Les Révélations de l'Amour divin », ouvrage dont il existe une version succincte et une version plus détaillée, celle-ci paraissant être le résultat d'une confrontation des seize révélations initiales avec de nouvelles réflexions et grâces spirituelles. Cette œuvre capitale de la spiritualité chrétienne du XIV^e^ siècle a fait l'objet de plusieurs éditions, toutes épuisées actuellement. Pour en donner une nouvelle, sœur Reynolds avait le choix entre la version longue en 86 chapitres et la version brève, qui n'en compte que 25. Désireuse de publier le texte de Julienne de Norwich dans son état le plus primitif, sans additions provenant de réflexions et d'approfondissements ultérieurs, elle choisit la version brève et nous en donne une édition conforme au seul manuscrit existant, celui conservé au British Museum (les quatre autres mss existants contiennent la version longue). Tout en étant correcte, l'édition est plus populaire que scientifique. L'éditrice a renoncé à tout apparat critique et a modernisé quelques expressions moins intelligibles au lecteur d'aujourd'hui. Dans son introduction, elle présente Julienne de Norwich comme femme de lettres, comme recluse et comme mystique. R. Mols, S. J.

P. Molinari, S. J. — *Julian of Norwich*. The Teaching of a 14th Century English Mystic. Londres, Longmans, Green and Co., 1958, 20 × 13 cm., x-214 p. Prix : 16 sh.

« Les révélations de l'amour divin », de Julienne de Norwich, œuvre capitale de la spiritualité chrétienne du XIV^e^ siècle, a fait l'objet de plusieurs éditions et traductions et d'un assez grand nombre d'études partielles. Mais, jusqu'à présent, aucune ne s'était proposé d'analyser systématiquement la doctrine spirituelle de la célèbre mystique. Cette analyse, entreprise par l'auteur sur la base des deux dernières éditions parues en 1952 et 1958 (par dom R. Hudleston et par sœur A. M. Reynolds), vise à montrer aussi objectivement que possible quels sont, d'après Julienne, les éléments de la montée de l'âme vers Dieu, les étapes de la vie spirituelle, le rôle respectif de Dieu et de l'âme, et l'attitude fonda-

mentale de la mystique devant Dieu. On sait que, durant sa vie, celle-ci avait exprimé à Dieu un triple désir : être gratifiée d'une vision corporelle de la passion du Christ, afin de pouvoir s'en faire une idée plus exacte et croître dans son amour ; être éprouvée par une maladie corporelle la mettant aux portes de la mort, dans le même but ; recevoir dans son cœur une triple blessure inguérissable : la contrition, la compassion et l'aspiration aimante vers Dieu. L'auteur montre comment la mystique s'est toujours bien gardée de confondre les éléments accidentels et les éléments essentiels de la vie spirituelle ; comment par sa distinction explicite entre contemplation infuse et acquise elle annonce S. Jean de la Croix ; comment les pages écrites par cette femme, se prétendant « illettrée », recouvrent exactement l'enseignement de la théologie et de l'Ecriture Sainte. Avec raison, il voit dans ce fait un signe non équivoque d'une intervention surnaturelle. Son ouvrage forme une contribution importante à l'histoire de la spiritualité d'une époque où la dévotion au Christ acquiert un élément affectif de compassion plus fortement souligné. Sous ce rapport, une remarque faite par la recluse approuvant la reproduction imagée du Christ en Croix sous un aspect douloureux (p. 14) mériterait d'être notée par les historiens de l'art.

R. Mols, S. J.

L. Cognet. — *Crépuscule des mystiques.* Le conflit Fénelon-Bossuet. Coll. Histoire de la spiritualité. Paris-Tournai, Desclée et C^ie^, 1958, 19 × 14 cm., 398 p.

Un critique éminent, c'est M. Ely Carcassonne, a pu dire en 1839 que « sur l'affaire du quiétisme proprement dit »,... on avait « beaucoup, presque trop écrit ». Tout n'avait pas cependant été dit : il restait à commencer par le commencement, à écrire tout simplement l'histoire de ce conflit, qui n'existait pas encore. Pour cela, il fallait recueillir tous les témoignages, les interpréter, les discuter, les éclairer ou les rectifier les uns par les autres, en marquer soigneusement la date. C'est ce qu'a fait M. Cognet. Il a cherché « à replacer dans un cadre chronologique précis les faits ou les documents déjà connus, et à permettre au lecteur de reconstituer l'enchaînement exact des événements ». C'est dire combien cette histoire était désirable et quels services elle peut rendre à tous ceux qui, à un titre quelconque, ont à connaître ce conflit. Il résulte de son récit que ce fut une « pénible histoire ». Pénible pour ceux qui en ont été les acteurs. Bossuet, pour nous en tenir à lui, est à deux reprises traité de menteur (p. 290 et 335). Sur le fond même de la question, « son objectivité était douteuse et son incompétence certaine » (p. 211). Aucune de ces deux sévérités ne manque de fondement. Pénible, parce que toute l'affaire a été déclenchée par des passions fort humaines. Pénible enfin par les conséquences : c'est la vraie mystique qui a été compromise pour bien longtemps. Nous avons ici un premier volume : il s'arrête au moment où Fénelon va publier ses Maximes des Saints. Il nous semble toutefois que M^me^ Guyon a été traitée avec une indulgence que nous ne saurions partager. Bien des accusations portées contre elle sont de pures calomnies, c'est désormais incontestable. Mais ne reste-t-il pas dans ses démarches et dans ses écrits un trop grand nombre de points inquiétants ?

E. Dupuis, S. J.

L. Cognet. — *De la dévotion moderne à la spiritualité française.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ s., 41. Paris, A. Fayard, 1958, 19 × 14 cm., 124 p. Prix : 350 frs.

L'école spirituelle française, si brillante au XVII^e^ siècle, a eu d'humbles débuts. Elle a été devancée par les Rhéno-Flamands, les Espagnols, les Italiens. Longtemps, elle a vécu de traductions. Ses premiers maîtres ont été Benoît de Canfeld, saint François de Sales, le cardinal de Bérulle : c'est dire à quelle hauteur elle s'élevait à son tour. Elle compte les très grands noms de Surin, Bossuet, Fénelon, et combien d'autres ! La querelle du quiétisme, qu'on ne déplorera

jamais assez, a été le signal de ce que M. Bremond a appelé la déroute des mystiques. L'exposé de M. Cognet constitue une brève et compréhensive histoire de la spiritualité européenne depuis la fin du moyen âge jusqu'à la Révolution Française. Il réagit très heureusement contre la tendance de M. Bremond de tout subordonner à Bérulle. On regrettera qu'il ait cru que le P. Lallemant avait encouru la disgrâce de son supérieur général : le P. Pottier a montré d'une manière qui aurait dû être définitive qu'il n'en était rien. E. Dupuis, S. J.

*La lumière dans les ténèbres.* Coll. Cahiers de la Pierre-qui-vire. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 19 × 14 cm., 260 p. Prix : 111 frs b.; 840 frs fr.

Cette anthologie recueille chez les auteurs spirituels français du grand siècle les beaux textes sur la prière. Ils sont choisis de manière à « faire ressortir combien elle correspond au désir secret de nos cœurs et à ses plus inaccessibles requêtes ». Vient ensuite l'indication des moyens à employer pour y parvenir et la poursuivre sans cesse; enfin sont signalés les écueils où elle risque de se briser. Pour terminer, une « invitation au voyage », exhortations variées à suivre les conseils donnés. On sait aujourd'hui, après les beaux travaux de M. Bremond, combien a été riche la littérature religieuse du XVII^e^ siècle. On le verra bien encore dans ce recueil. Dans son introduction, M. Cognet donne une brève mais bien instructive histoire de l'oraison depuis les origines chrétiennes jusqu'à la fin du XVII^e^ siècle. Cette époque si glorieuse s'est terminée par la « déroute des mystiques », pour reprendre l'expression de M. Bremond, déroute qui a été la triste conséquence de la très regrettable crise du quiétisme.

Un certain nombre de ces textes sont empruntés « sans vergogne à des œuvres dont les auteurs furent notoirement jansénistes ou quiétistes ». Nous ne nous en étonnerons pas. Mais nous aurions aimé que le jansénisme ou le quiétisme de ces auteurs fût signalé dans les notices. Et il nous semble que Bourdaloue et les maîtres de l'école dominicaine, les PP. Chardon, Piny et même Massoulié, qui sont omis, auraient avantageusement pris la place de Saint-Cyran et de quelques autres. E. Dupuis, S. J.

*Le Message des moines à notre temps.* Mélanges offerts à Dom Alexis, Abbé de Boqven. Paris, A. Fayard, 1958, 22 × 14 cm., 388 p. Prix : 1.500 frs.

L'abbaye cistercienne de Boqven en Bretagne, détruite par la Révolution Française, renaît de ses ruines. Sous l'impulsion du Révérendissime Père Dom Alexis Presse, elle est redevenue un centre de vie religieuse et d'action apostolique. Quelques hors-texte nous font voir ce qu'elle était il y a une dizaine d'années, et comment elle se présente aujourd'hui. Ce recueil d'études célèbre cette résurrection. Un long prologue recueille les témoignages de cardinaux et d'évêques ainsi que de l'Abbé Général de l'Ordre de Cîteaux. On y verra un hommage bien mérité à celui qui, par son audace surnaturelle, a mené à bonne fin une œuvre qui, humainement parlant, n'avait aucune chance de succès. Ensuite, vingt-deux études, rédigées par autant de spécialistes, s'attachent à « dégager à travers l'histoire l'esprit qui a animé les moines de tous les temps et le message qui nous a été transmis par eux ». Beaucoup d'entre elles ont une grande valeur. Plusieurs sont de véritables petits traités, comme celles du P. Henry, O.P., sur le sens du sacerdoce monastique, et du P. Besret sur la liturgie monastique. D'autres sont des leçons de spiritualité, comme la méditation de M. Jean Guitton sur la solitude et le silence. Le Dr René Biot examine « quelques problèmes médicaux de la vie monastique ». Ses remarques sont extrêmement pratiques. On peut y voir un signe des temps : on ne se représente pas bien pareil travail figurant dans un ouvrage comme celui-ci, qui aurait été écrit il y a un demi-siècle. E. Dupuis, S. J.

## PHILOSOPHIE

C. Nink. — *Metaphysik des Sittlich Guten.* Fribourg, Herder, 1955, 23 × 15 cm., IX-163 p.

Avec clarté, netteté et précision, le P. Nink poursuit la réflexion commencée dans son ontologie. Puisque la métaphysique doit être au départ d'une morale et régler l'action et la destinée humaines, c'est l'éthique qui est ici l'objet de ses développements. Une éthique métaphysique, dont les notions découlent les unes des autres, à partir d'un centre de réflexion, et se lient en un tout cohérent. Trois parties rythment la marche de la pensée : notion, loi et réalisation du bien moral. La première aborde les questions fondamentales de la définition du bien moral, de sa norme exemplaire et finale, de ses principes à priori, de la connaissance que nous en avons, et de la conscience dans ses trois moments (avant, pendant et après l'action). La seconde partie se subdivise à son tour en une étude de la loi naturelle et du droit naturel; participation de la loi divine, la première est la norme qui guide l'homme dans son action libre; reposant sur la réalité « subjective » et « objective » d'un chacun, le second lui fixe à la fois ses droits et ses devoirs. Enfin la troisième partie, après avoir décelé dans l'amour la vertu fondamentale résultant du dynamisme même de l'esprit, s'intéresse surtout à l'étude des quatre vertus morales. S. Decloux, S. J.

J. B. Lotz, S. J. — *Das Urteil und das Sein.* Coll. Pullacher Philosophische Forschungen, Band II. Pullach bei München, Berchmanskolleg, 1957, 2e édit., 24 × 16 cm., XXIV-218 p. Prix : 18,30 marks.

Réédition, ce livre sert en même temps de mise au point. S'il reprend, en en changeant le titre, une étude parue il y a vingt ans, « Sein und Wert », il en délimite davantage la méthode et le sujet; et le nouveau titre n'appelle plus aussi impérieusement le volume qui devait le compléter en abordant l'étude de la volonté.

C'est la réflexion sur le jugement qui sert au P. Lotz de fondement à son ontologie des transcendentaux. La marche de la pensée est restée la même; le plan du livre n'a pas été substantiellement transformé. Contentons-nous donc de rappeler l'intitulé des trois chapitres : « Wesen und Ort der Transzendenz », « Analyse des Urteils als des Ortes der Transzendenz : Der Schritt zum unbestimmten Sein », « Analyse des Urteils als des Ortes der Transzendenz : Der Schritt zum subsistierenden Sein ». Du jugement à l'être subsistant en passant par l'être indéterminé. Le dernier paragraphe s'attache plus explicitement au dynamisme de l'être et ouvre la voie à la réflexion sur la tendance volontaire.

Si déjà le texte lui-même, et surtout les notes, apparaissent transformés et améliorés en de multiples endroits, ce qui est totalement nouveau dans l'édition actuelle, ce sont les cinquante dernières pages. L'auteur y résume d'abord fidèlement et consciencieusement les recensions dont son livre fut l'objet, et il aborde la discussion sur des points contestés. Le dialogue avec la critique s'étend davantage à propos des recensions de N. Picard (*Antonianum,* 1943), G. Scheltens (*Tijdschrift voor Philosophie,* 1952) et Guggenberger (édition allemande de l'« Ontologie » de F. Van Steenberghen). Ensuite, une confrontation suivie avec Heidegger et avec J. de Vries permet à l'auteur de préciser son analyse du jugement. Quand Heidegger refuse de voir dans celui-ci le lieu originel de la vérité et de l'être, c'est qu'il reconnaît auparavant une vérité « antéprédicative » : son point de vue génétique le conduit à ramener la vérité de la prédication à l'« ouverture » qui la « précède »; or ce n'est que dans la vérité prédicative du jugement que l'être se révèle authentiquement. Le P. de Vries, pour sa part, reconnaît dans l'intuition le passage du pur contenu de conscience au jugement; mais l'intuition est en fait identique à la position du jugement, car ce n'est qu'en lui qu'elle s'achève; et réciproquement l'acte de position ne se réalise authentiquement que comme achèvement de l'intuition. Les dernières pages du livre sont

consacrées à un bref aperçu des études récentes qui s'inscrivent plus ou moins dans la problématique de l'auteur, ainsi qu'à quelques publications plus récentes de celui-ci.

S. Decloux, S. J.

L. De Raeymaeker. — *Riflessioni su temi filosofici fondamentali.* Coll. Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova, X. Milan, Marzorati, 1957, 22 × 15 cm., 100 p. Prix : 800 lires.

Ce petit volume publie une série de conférences données en mars 1956, par Monseigneur De Raeymaeker, à la Faculté de lettres et de philosophie et à l'Institut de philosophie de l'Université de Gênes.

Le premier thème traité est l'histoire des transformations subies par l'ontologie grecque jusqu'à l'élaboration du thomisme. De Parménide à saint Thomas, en passant par Platon, Aristote et Avicenne, l'« être » se transforme peu à peu. Le génie de saint Thomas fut de concilier immanence et transcendance, la participation platonicienne et la causalité aristotélicienne, grâce à l'identification des rapports participant-participé et puissance-acte. Telle est la signification de son ontologie de l'« actus essendi » et le fondement de la distinction réelle entre l'essence et l'existence. Quels sont le point de vue et la méthode propres à la philosophie? Telle est la question posée dans la seconde conférence. L'expérience première sur laquelle elle se fonde et dont elle découle, est l'affirmation absolue et inconditionnée de l'être. Le troisième sujet est celui de la causalité métaphysique. Elle impose l'organisation de l'univers dans un sens « horizontal » selon les actions et réactions réciproques des causes finies, dans une subordination commune à la cause infinie : causalité seconde et causalité première, qu'il importe de distinguer. Enfin une réflexion sur le thomisme et le néo-thomisme nous place devant le problème de la diversité des doctrines philosophiques. Œuvre de recherche et d'intelligence personnelles, la philosophie est affiliation à une école déterminée, avant tout par communion d'inspiration à un esprit dont elle reconnaît la vigueur et l'authenticité. A partir de ce centre d'intuition, il reste à chacun à poursuivre, par fidélité personnelle et sous sa propre responsabilité, les étapes de sa réflexion.

La clarté d'exposition s'allie, dans ce livre, à la profondeur et à la justesse de la pensée. On ne le lira pas sans un réel profit, et sans être invité à réfléchir.

S. Decloux, S. J.

H. Krings. — *Fragen und Aufgaben der Ontologie.* Tubingue, Niemeyer, 1954, 23 × 15 cm., VIII-256 p. Prix : 22 marks.

Distincte à la fois de la phénoménologie, qui étudie la conscience comme source constitutive des phénomènes, et de la métaphysique, qui a pour objet l'être lui-même, l'ontologie traite des fondements de l'« étant ». Fondement et possibilité de cet étant pris en lui-même, qui prépare la question de l'être. En ce sens, l'ontologie revêt une fonction cathartique : son but n'est pas tant d'atteindre la vérité du savoir que de ramener l'être à son fondement de vérité et de « pureté ». Dès le début, l'ontologie fait la rencontre de l'idéalisme, qui annexe la question originelle sur le sens et le fondement de l'être au profit de l'idée : querelle toujours renouvelée des « universaux ». La méthode dialectique, employée déjà par les Grecs et les médiévaux, permet seule de réconcilier la double perspective prise sur le réel, en pensant l'être selon la tension du « *ti* » et de l'« *estin* ». L'auteur esquisse alors les solutions historiques apportées à ce problème dans l'aristotélisme et le pythagorisme. Mais la tension reconnue par les Grecs entre la matière et la forme doit être transformée en une tension dialectique essence-existence, où l'existence manifeste l'esprit comme corps. La philosophie première sera donc philosophie du corps. Quant à la tension dialectique entre l'essence et l'existence, elle implique à la fois leur irréductibilité et leur inséparabilité; est illégitime toute philosophie qui les identifie ou pense pouvoir les séparer. Ainsi la conception moderne de la liberté, qui laisse dans l'ombre son aspect essentiel,

est à rejeter. Etre libre, l'homme choisit son essence; mais ce choix est réalisation de soi dans le corps. Si l'être consiste ainsi dans la *relation,* dans la tension dialectique des deux termes, sa désintégration se fera par destruction de la relation, par perversion de l'ordre essentiel. Ceci peut se réaliser aux trois niveaux de la faute morale, de la faute métaphysique et de la faute démoniaque. Religion, philosophie et art seront les formes de *catharsis* et de reconstruction; or, aux temps modernes manque la forme philosophique de la *catharsis.* Le livre se termine par un *excursus* sur le démoniaque; étude historique chez Héraclite, Socrate, Platon, Goethe et Kierkegaard; essence et signification de son action; enfin phénoménologie du démoniaque. S. Decloux, S. J.

R. Schneider. — *Seele und Sein.* Ontologie bei Augustin und Aristoteles. Coll. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Neue Folge, Band VI. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1957, 20 × 13 cm., 235 p. Prix : 18 marks.

Un an après la mort de son auteur, qui avait consacré au parallèle Aristote-Augustin 25 ans de sa vie, paraît cette œuvre importante pour l'histoire de l'augustinisme. Pour atteindre le centre commun à ces deux pensées, il fallait sans doute creuser jusqu'au fondement ontologique de la pensée augustinienne, et déceler les traces implicites de cette ontologie à travers toutes les œuvres du penseur chrétien. L'auteur a choisi la doctrine de l'âme (*anima,* à savoir l'âme végétative et sensitive) comme centre de référence, capable de synthétiser l'ensemble de la pensée augustinienne. Le parallèle qui est dressé, ne se contente pas de généralités; l'auteur descend jusque dans le détail des positions et des problématiques : après avoir marqué, dans une première partie, la similitude de climat ontologique dans les questions de l'analogie, des transcendentaux, de l'acte et de la puissance, des catégories, et de la causalité, une étude minutieuse s'attache, dans les deux parties suivantes, à repérer les parallélismes dans la doctrine des facultés végétative et sensitive. La similitude profonde n'exclut pas d'ailleurs les différences, dues surtout à la personnalité des deux philosophes : l'ontologie chrétienne, en vertu de sa foi à la bonté du créateur, se distingue de la philosophie grecque, par son assurance du salut personnel. L'auteur espère faire profiter des résultats de son étude à la fois l'historien de l'anthropologie théologique, et le théologien lui-même.

S. Decloux, S. J.

J. G. Caffarena, S. J. — *Ser participado y ser subsistente en la metafisica de Enrique de Gante.* Coll. Analecta Gregoriana, Series Facultatis Philosophicae, Sectio B (n. 8) vol. XCIII. Rome, Univers. Grégor., 1958, 23 × 16 cm., xii-284 p. Prix : 2.000 lires.

L'importance de la fin du XIII[e] siècle pour l'évolution de la culture chrétienne apparaît de plus en plus et il n'est pas étonnant que les historiens des doctrines interrogent les auteurs de cette période avec une insistance renouvelée. Peut-être doit-on dire que Henri de Gand est la figure dominante du mouvement de pensée de ce temps, plus que Gilles de Rome ou Godefroid de Fontaines. A ce maître original et profond, M. Paulus avait consacré, voici vingt ans, un livre de grande valeur. En poursuivant aujourd'hui une étude approfondie de la métaphysique, le P. C. éclaire encore un thème qui, sans être exploré vraiment à neuf, fait saisir davantage l'intuition radicale de Henri. Celle-ci s'organise au centre d'une visée dont les deux termes de participation et subsistance sont les pôles dominants. De là le titre du livre et son plan. Il était nécessaire toutefois, dans une première partie préalable, de refaire une brève étude de l'épistémologie henricienne. Nous y retrouvons les thèmes connus de l'augustinisme « avicennisant » : illumination et activité propre de l'esprit (*verbum mentis*), mais avec cette note particulière que la connaissance se fonde toujours sur une première attraction de l'Etre subsistant. Quant à la métaphysique, elle est nettement de type plato-

nicien, jusqu'à reprendre plus ou moins quelque chose de comparable aux « Idées », en affirmant la cohésion propre de l'*esse essentiae* comme terme d'activité divine. Ainsi la composition de l'être fini se fait complexe et les distinctions, déroutantes de prime abord, ne s'expliquent bien ensuite que dans la ligne d'une perception de l'être dynamique et tendue, en somme, vers le surnaturel. Les preuves de l'existence de Dieu paraissent alors, à première vue, se rapprocher de la preuve ontologique. Mais, à saisir bien la pensée de Henri, on s'aperçoit qu'il est loin d'employer ce processus inadéquat. L'appui sur le principe de causalité est bien réel, mais sous l'angle de la cause exemplaire et finale. A ce sujet, le P. C., comme déjà l'avait fait M. Paulus, institue une discrète comparaison entre Henri et le P. Maréchal. Il accorde toutefois que, apparemment, certaines formules de Henri vont très loin dans le sens de l'ontologisme. Mais sous l'expression tendancieuse, il y aurait une idée juste, celle qui répond à l'essentiel de la forme de pensée augustinienne et n'est pas non plus absente de la mentalité thomiste. L'excellente étude du P. C. contribue admirablement à mettre en meilleur relief la figure d'un philosophe et théologien vite éclipsé par Scot et Ockham, mais qui mériterait cependant qu'on lui attribue plus d'importance dans l'histoire doctrinale. C. Dumont, S. J.

J. Pieper. — *Hinführung zu Thomas von Aquin.* Zwölf Vorlesungen. Munich, Kösel, 1958, 19 × 11 cm., 246 p.

M. D. Chenu. — *Saint Thomas d'Aquin et la théologie.* Coll. Maîtres Spirituels, 17. Paris, Edit. du Seuil, 1959, 18 × 12 cm., 192 p.

La valeur des deux petits livres que voici passe celle de maints bons et solides ouvrages. Plus de profondeur, plus d'ardeur dans le style du P. Chenu et dans son interprétation de saint Thomas ; plus de mesure, plus d'ampleur chez Joseph Pieper. Le premier nous conduit droit au foyer de l'*intentio* thomiste et, de ce foyer, contemple le XIII^e^ siècle avec la ferveur de son propre engagement dans le XX^e^. D'une manière plus dégagée (mais non plus « désengagée »), le second contemple le XIII^e^ siècle et, sur ce vaste horizon, voit peu à peu émerger le visage de saint Thomas.

La *Hinführung* s'arrête avec complaisance à Naples où le jeune étudiant, hier oblat chez les moines du Mont-Cassin, rencontre pour la première fois les deux courants de pensée et de vie qui seront, pour toujours, la double composante de l'unité de sa propre pensée et de sa propre vie : l'aristotélisme de l'université de Frédéric II et l'évangélisme des frères prêcheurs. De son entrée en religion à sa mort, Thomas d'Aquin s'engagera de plus en plus vigoureusement dans un double effort : le combat de l'évangélisme des mendiants contre les résistances « traditionnelles » et celui des défenseurs chrétiens d'Aristote qui luttent, sur deux fronts, contre les mêmes résistances et contre les outrances virtuellement rationalistes de « l'aristotélisme latin ». Il est essentiellement l'homme de l'unité. Il refuse de choisir. *Utrumque simul* : *et* le Philosophe *et* l'Evangile. La raison ultime de cet inébranlable refus, il l'a lue dans son livre unique : l'unité théandrique du Verbe Incarné, le Christ. Dans les douze « leçons » qui composent le livre de Joseph Pieper, il faut signaler les remarques particulièrement importantes sur le vrai sens des citations d'Aristote chez un théologien qui ne fut jamais son disciple, — sur l'absence de langue technique chez un auteur qui ne parle donc pas toujours *formalissime* et sur sa manière d'utiliser une terminologie qui ne lui est pas personnelle, — sur la radicale incompatibilité entre sa pensée et le « système » : il n'y a pas de « thomisme », mais un maître que l'Eglise nous propose comme son docteur commun et dont nous deviendrons authentiquement les disciples (et non pas les copistes), si nous entrons à notre tour dans son ouverture au progrès indéfini de la réflexion, c'est-à-dire dans le consentement loyal, définitivement vrai et jamais achevé de l'esprit à l'emprise constitutive de l'être, à la présence de l'Amour créant l'univers en Jésus-Christ.

Avec plus de profondeur encore, le P. Chenu souligne « l'unité » de saint Thomas. La personne de ce maître spirituel et sa doctrine ne peuvent se com-

prendre que l'une par l'autre. La *Somme théologique* est, « cristallisée sous nos yeux et comme fixée pour l'éternité, la vie intérieure même de saint Thomas d'Aquin » (Gilson, cité p. 172). Présentation extrêmement séduisante du texte, choix exquis des illustrations. On y devine la collaboration de M^elle^ d'Alverny. Foisonnement des détails pittoresques qui font pénétrer au cœur de saint Thomas, de son génie et de sa sainteté, de sa doctrine et de sa mission dans l'Eglise. La langue est celle du P. Chenu; on en goûtera davantage l'incisive beauté dans les pages sur la vie vertueuse. Autant que Joseph Pieper, avec la même fidélité au réel de la véritable histoire, le P. Chenu retrouve le même et unique Thomas d'Aquin. Tout le monde ne donnera peut-être pas la même signification que lui à la position thomiste face au problème de l'éternité du monde et le P. Gauthier se refuserait sans doute à voir, dans saint Thomas commentateur d'Aristote, « un exégète collé au texte ». Mais ce sont là critiques insignifiantes au regard des vues magistrales sur des questions majeures : rapport de la théologie et de la foi; consistance ontologique de la nature dans la présence créatrice de Dieu, dans le Christ in *quo omnia constant* (nous sommes ici au foyer de la théologie de saint Thomas comme de sa philosophie, de sa doctrine comme de sa vie, au premier principe ontologique dont le philosophe démontre l'existence et qu'explique scientifiquement le théologien qui en a reçu la révélation — principe qui n'est pas différent du *Vinculum substantiale* de Maurice Blondel). De ce foyer d'unité se découvrent sans peine l'unité de la contemplation et de l'action dans la vie apostolique, — la distinction et la liaison la vertu morale de religion et de la contemplation théologale, — le rôle central de la prudence. Ce rôle, nous semble-t-il, se fût révélé de manière plus complète et plus profonde à la lumière de la « connexion » des vertus et des dons du Saint-Esprit. En rapprochant, dans cette lumière, la prudence de la justice générale et de la charité, on découvre l'authenticité théologale de l'obéissance, plus particulièrement de l'obéissance de jugement. Du même coup s'expriment avec plus de rigueur et de nuances la vraie nature de la vie ecclésiale, son progrès, de la *schola dominici servitii* de saint Benoît à l'évangélisme des mendiants, et le caractère essentiellement filial de la « fraternité totale qu'ébauche sur terre le double et unique exercice théologal de l'amour fraternel, apostolique ou non, et de la foi en une œuvre de contemplation, expérimentée et communiquée » . A. Hayen, S. J.

G. Siewerth. — *Das Sein als Gleichnis Gottes*. Coll. Thomas im Gespräch, 2. Heidelberg, F. H. Kerle, 1958, 19 × 12 cm., 84 p. Prix : 3,20 marks.

Cette méditation pénètre d'emblée au foyer même de l'unité que montrent, chacun à sa façon, Joseph Pieper et le P. Chenu. L'abord en est abrupt, presque rebutant; la lecture en reste, jusqu'au bout, difficile. Nécessaire rançon de l'authenticité d'une réflexion métaphysique vigoureusement nouée, conduite avec rigueur et donc sobre, dense et dépouillée dans son expression. On ne la comprendra pas sans le courage d'en reprendre, plusieurs fois peut-être, la lecture, ni sans l'humilité « d'écouter » longuement ce que l'auteur « veut dire », ce qu'il nous « montre » (Gilson), plus exactement ce qu'il veut nous « faire entendre ». Moyennant cet effort, « se dévoilera » le mystère de l'être, le foyer de la réalité et de l'esprit, la participation « originelle » s'offrant au nécessaire assentiment de l'intelligence et au libre consentement de la volonté, la présence créatrice de Dieu : « la divine ressemblance ». *Das Gleichnis Gottes* est une œuvre profondément actuelle et fidèlement thomiste parce qu'elle est, « essentiellement », œuvre de philosophie chrétienne, ou plutôt, et beaucoup plus exactement, œuvre d'un philosophe chrétien. D'emblée, G. S. situe saint Thomas et « l'écoute » dans la perspective qui fut toujours et d'abord la sienne : celle du *théologien*. La loyauté et la force de sa réflexion *rationnelle* s'expliquent en fin de compte par son ouverture et sa fidélité à la lumière de sa foi théologale. C'est dans cette lumière que s'accomplit avec pleine rigueur métaphysique le dévoilement de l'être et de son fondement divin et que, au milieu des hommes et dans l'inaccessible secret de l'Amour qui crée leur nature, la réflexion philosophique découvre

(de manière radicalement indéterminée pour la raison) la place ouverte à la révélation surnaturelle et à la communication personnelle de Dieu lui-même en son Fils, Notre Seigneur.

Qu'on nous permette de terminer par un souhait : au même titre que la *Hinführung* de J. Pieper (et que le *Saint Thomas d'Aquin* du P. Chenu, en langue allemande) ces 80 pages méritent de tenter un traducteur de la classe de Roger Munier que nous signalons plus bas. Pareille traduction coûterait un grand effort, mais elle rendrait immense service à la pensée allemande autant et plus peut-être qu'à la pensée française. Elle constituerait une efficace contribution à l'unité de la philosophie, à la collaboration intellectuelle que doit promouvoir, au lieu de l'entraver, la différence même de nos langues et des génies qui s'y expriment. Elle constituerait ainsi, non pas seulement une contribution efficace au progrès des études thomistes et de la connaissance de saint Thomas en France ou en Allemagne, mais un renforcement vital de notre fidélité à saint Thomas, c'est-à-dire un nouveau progrès de notre reconnaissance, en communion avec lui, de la vérité. A. Hayen, S. J.

P. Garin. — *Le problème de la causalité et saint Thomas d'Aquin.* Coll. Bibliothèque des archives de philosophie. 5e section : Philosophie médiévale, 2. Paris, Beauchesne, 1958, 23 × 14 cm., 96 p. Prix : 690 frs.

Consciencieuse, modeste, probe, l'étude de M. Garin n'a ni la vigueur, ni l'exceptionnelle valeur des trois livres qu'on vient de recenser. Elle nous paraît pourtant s'orienter dans la bonne direction et s'acheminer vers une interprétation authentiquement fidèle de saint Thomas. Pourquoi parler d'orientation, d'acheminement? Parce que l'auteur ne nous paraît pas encore être parvenu au terme de son effort, au but qu'il s'est proposé. Son expression, en effet, prête le flanc à bien des critiques. On lui reprochera, non sans raison, croyons-nous, de n'avoir guère le sens de la « compréhension historique ». On lui reprochera surtout, nous le craignons, de se payer de mots et de remplacer des métaphores (émission d'entités, etc.) par d'autres métaphores (montée, ralliement, exhaussement, etc.). On soulignera aussi qu'il semble partir de la distinction préalable de la cause et de l'effet et se poser dès lors l'insoluble question : comment relier l'agent et le patient? Fondées en apparence, ces critiques sont pourtant injustes. Nous croyons qu'au fond de sa pensée, l'auteur adopte le contre-pied de cette position : ce qui est primitif, c'est l'unité entre la cause et l'effet, dans l'exercice actuel de la causalité. Les métaphores auxquelles on lui reprochera de s'arrêter sont en réalité l'expression défaillante d'une vue profondément juste : la causalité s'explique par *« la participation de l'être »* qui est absolument première, et *quoad rem significatam per nomen*, et même *quoad nominis impositionem* (au moins en tant que *« communication de l'acte »*). Plus de vigueur réflexive grâce à plus de rigueur d'expression conceptuelle conduiront l'auteur, dans la ligne de sa propre pensée, à reconnaître l'indissociable continuité entre la « perception primitive de la causalité » (cfr les expériences décisives d'Albert Michotte à Louvain) et la réflexion métaphysique arrivée à sa pleine maturité chez saint Thomas (rapprochez l'un de l'autre, en particulier, l'article premier des deux premières questions du *De Potentia*). A. Hayen, S. J.

L. Baudry. — *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham.* Etude des notions fondamentales. Paris, Lethielleux, 1958, 21 × 14 cm., 308 p. Prix : 2.000 frs.

Il y a trente ans que l'auteur s'est lancé dans la voie austère et combien fructueuse des études occamistes. C'était au moment précis où, de leur côté, les spécialistes de Scot entreprenaient les travaux préparatoires à l'édition critique de ses œuvres qui devaient aboutir aux yeux du public à partir de 1950. L'étude comparée du lexique de Scot et d'Ockham peut seule vaincre les préju-

gés qui encombrent encore les esprits quand il s'agit des siècles qui suivent saint Thomas et précèdent Descartes. Selon Gilson, c'est surtout après le Docteur Angélique que la scolastique devient intéressante parce qu'il a posé les problèmes qu'approfondiront ses successeurs. Quant à Ockham, son vocabulaire est si riche et il donne au même mot tant de significations diverses qu'on n'est jamais sûr de les avoir toutes signalées. De plus, combien d'œuvres encore inédites p. ex. son *Exposition sur la physique d'Aristote*. Voici les ouvrages dépouillés : *Quaestiones in IV Sententiarum libros* (Lyon, 1495), *Quodlibeta septem* (Paris, 1488), *De sacramento altaris* (Iowa, 1930), *De praedestinatione divina* (éd. Boehner, New York, 1945), *De successivis* (id., 1944), *Expositio aurea* (Bologne, 1496), *Tractatus super libros elenchorum* (Paris, Nationale, lat. 14721), *Summa totius logicae* (Oxford, 1675), *Expositio super physicam Aristotelis* (Berlin, cod. 974), *Summulae in libros physicorum* (Rome, 1637), *Quaestiones in libros physicorum* (Paris, Nationale, lat. 17841). L'auteur de l'édition critique du *Tractatus de principiis theologiae*, attribué à Ockham (Vrin, 1936) lui a emprunté certaines formules parce qu'elles résumaient parfaitement la pensée de Guillaume. Pour chaque terme, les citations latines *suivent* l'explication française correspondante. La page 229 contient la table des termes ne figurant pas à leur emplacement alphabétique. Telle quelle, cette étude modestement intitulée, en sous-titre, *Etude des notions fondamentales*, rendra les plus grands services aux occamisants.

J. Gilbert, S. J.

M. Schiavone. — *Problemi filosofici in Marsilio Ficino*. Coll. Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova, VI. Milan, Marzorati, 1957, 22 × 15 cm., viii-328 p. Prix : 2.500 lires.

L'humanisme de la renaissance se situe à la fois au terme du mouvement médiéval et au point de départ de la pensée moderne. Les études consacrées à cette période de transition en soulignent à l'envi l'absolue nouveauté ou la connexion radicale par rapport au monde qui l'a précédée. Dans chacune de ces deux théories, les points de référence eux aussi se diversifient à l'infini : nouveauté dans la découverte de l'individu, dans l'exaltation de la subjectivité contre le théocentrisme philosophique, ou dans le réveil du paganisme antique... ; unité, au contraire, avec la civilisation médiévale, grâce à l'inspiration chrétienne qui fait de l'humanisme renaissant un phénomène de nature mystico-religieuse, ou de réveil orthodoxe contre l'hérésie d'Averroès, de reprise des thèmes scolastiques, ou d'aboutissement des renaissances médiévales esquissées à partir de l'an 1000... On salue d'un côté l'expansion culturelle qui fait suite à une longue période de barbarie ; de l'autre, on risque d'oublier les caractéristiques propres aux deux périodes.

Pour situer, avec quelque chance de succès, le « moment » historique de la renaissance, l'auteur se consacre à une recherche des fondements métaphysiques qui en expliquent à la fois l'expression culturelle, éthique et religieuse. La métaphysique humaniste, en particulier celle de Marsile Ficin, est-elle médiévale ou moderne ? La réponse à cette question suppose une définition préalable des mentalités médiévale et moderne. L'auteur en situe la distinction fondamentale dans l'opposition du réalisme et du phénoménisme : le premier caractérisant la philosophie grecque et scolastique, dans son affirmation du primat de la métaphysique sur la gnoséologie et de l'identité de l'être et de la pensée ; le second définissant la philosophie moderne pré-kantienne, pour qui la gnoséologie se transforme en prolégomène obligé de la métaphysique, le plan ontologique se dissociant du plan logique, et l'être de la connaissance.

Cette définition préliminaire lui permet de conclure au phénoménisme, et donc au « modernisme » de Ficin, l'être étant, dans sa pensée métaphysique, radicalement « autre » que la pensée. Sans être en rien panthéiste d'intention, tout en restant profondément religieux jusque dans la rédaction de son œuvre, Ficin n'en construit pas moins un système qui conduit logiquement au panthéisme.

Dieu y apparaît en effet comme l'unification absolue de relations engagées dans un processus dialectique, et la création se présente comme nécessaire, dans sa conception « volontariste » du Dieu-amour. S. Decloux, S. J.

A.-L. Leroy. — *George Berkeley*. Coll. Les grands penseurs. Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 13 × 14 cm., IV-282 p. Prix : 1.400 frs.

Ce qui nous paraît le plus estimable apport de cette monographie, c'est d'avoir situé tous les thèmes de la pensée originale de Berkeley par rapport à ses prédécesseurs — Locke avant tout — et à ses contemporains : mathématiciens et physiciens, théologiens de l'anglicanisme. L'auteur souligne les durables et multiples incompréhensions dont cette pensée fut l'objet et auxquelles prêtaient les hésitations de son vocabulaire et l'absence de tout caractère proprement systématique sans compter la subtilité des vues dont certaines préludaient à la pensée d'un Bergson. Chercheur infatigable aux incessantes reprises, Berkeley ne se laisse guère fixer dans des formules aux arêtes tranchées. Ses préoccupations « apologétiques » et celles de l'homme d'action supposent que le lecteur n'oublie jamais le contexte intellectuel et spirituel de son époque que M. Leroy a heureusement su décrire. Les limites de la perspicacité et des solutions du penseur ne nous sont pas voilées. Le portrait final de ce que serait un Berkeley du XX^e^ s. ne fait que les accentuer. L'exposé se refuse à faire se succéder des analyses des différentes œuvres pour éviter que son ordre même ne paraisse une acceptation de la thèse de la « conversion » ou d'une thèse historique de développement ou de transformation. Il propose les *thèmes capitaux* en recherchant s'ils se présentent dans toutes les œuvres et de même manière et essaie d'en comprendre les modifications s'il en trouve. Au lecteur de conclure à l'unité, à la variation ou à la dispersion de la pensée. M. Leroy reconnaît qu'en lisant Berkeley « l'esprit peut parfois changer radicalement le sens littéral ». Si Berkeley ne change jamais ses vues essentielles, son vocabulaire et son argumentation de détail évoluent. De plus, Berkeley ne propose que des suggestions à ses lecteurs qui doivent les confirmer par une observation attentive et les étendre avec intelligence. « Où s'arrêter quand on extrapole? » Comment Berkeley réagirait-il vis-à-vis de la science d'aujourd'hui? Qui plus est, le penseur adoptait d'abord le langage de la doctrine à combattre, ruse d'ardent polémiste et procédé d'apparente conciliation des doctrines! Ces facteurs expliquent l'extrême prudence avec laquelle l'historien procède touchant les notions et les thèmes essentiels. J. Gilbert, S. J.

M. Heidegger. — *Lettre sur l'humanisme*. Edit. R. Munier. Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1957, 19 × 12 cm., 187 p. Prix : 660 frs.

Ne mesurez pas aux dimensions de ce livre l'importance de la « lettre sur l'humanisme » ni la valeur de sa présentation par Roger Munier. Treize pages de sobre introduction à l'intelligence de Heidegger, ou plutôt du lent et difficile cheminement de sa pensée qui découvre de plus en plus le fondement de la métaphysique (c'est-à-dire, croyons-nous, son *vrai* fondement), à savoir l'être authentique, insaisissable à nos prises parce qu'il n'appartient pas à l'extériorité objective des « étants », mais qu'il nous est totalement et substantiellement intérieur.

Nous venons de nous exprimer en langage thomiste. Heidegger n'en est pas encore là. Peut-être n'y viendra-t-il jamais. Mais nous le croyons en marche vers cette reconnaissance. Voir dans l'homme « le berger » de l'être, c'est trop peu dire. C'est rester encore prisonnier d'un certain anthropocentrisme, alors que le centre unique, c'est l'être, qui m'est « infiniment intérieur », c'est-à-dire dont l'immanence se mesure à la transcendance absolue de Dieu et de sa présence créatrice. La purification de sa réflexion n'a pas encore mené Heidegger jusque là, mais nous croyons qu'il s'en rapproche et nous ne sommes pas seul à le pen-

ser (outre Max Müller, cfr le P. Ogiermann dans *Scholastik,* 1955, p. 249 et surtout la très belle étude de M. Dondeyne dans la *Revue philosophique de Louvain* de 1958).

Roger Munier nous livre, en face du texte allemand, la traduction de la *lettre,* complétée par quelques notes, le texte et la traduction de la *lettre à Beaufret* et un glossaire des principaux termes employés dans la lettre (*Geschick, Geschichte,* etc.). La traduction constitue un véritable instrument de travail. Le lecteur allemand lui-même l'utilisera avec grand profit. Faut-il rappeler au lecteur français qu'à fortiori, il ne pourra comprendre vraiment la traduction de Munier qu'en la comparant sans cesse au texte original.

Quelques imperfections : nous demeurons hésitants devant la traduction des expressions suivantes : 26. 1, Wirkung; 30. 10, da; 34. -4, Herrschaft; 54. -5, warnende Versicherung; 58. 11, Vorstellen; 68. 17-19, schaffen et geltend machen; 84. 6, muss; 110. 11, die; 123. 18, ponctuation; 132. 3, Heile; 146. 9, dabei; 152. 13, nirgends. A. Hayen, S. J.

J. M. Hollenbach, S. J. — *Sein und Gewissen.* Über den Ursprung der Gewissensregung. Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und Thomistischer Philosophie. Baden-Baden, Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1954, 22 × 15 cm., 376 p. Prix : 23,40 marks.

Beaucoup de livres de valeur ont paru sur Heidegger. Rappelons, du côté catholique, la thèse de maîtrise d'Alphonse De Waelhens, Max Müller, J. Möller dont nous avons dit, ici même, le mérite. Nous nous excusons d'autant plus de présenter avec tant de retard un livre d'incontestable valeur. Ce retard, pourtant, a un avantage : il nous permet de conseiller au lecteur de comparer l'étude du P. Hollenbach au petit livre de Roger Munier que nous venons de recommander, aux pages magistrales d'Albert Dondeyne que nous signalons dans le même compte rendu et à l'étude comparative de Bernard Welte sur Jaspers et saint Thomas dont la traduction vient de paraître. H. fait aussi une étude comparative : d'une part, saint Thomas et la philosophie traditionnelle (où la part est faite assez large au P. Przywara), d'autre part, Heidegger et la philosophie moderne (part très large, trop large peut-être, y est faite à Kant : la tendance de l'auteur est de ramener Heidegger à Kant plutôt que de montrer comment il dépasse ce dernier). Mais cette étude comparative n'arrive pas à une vraie rencontre, le P. Ogiermann a raison de le signaler (*Scholastik,* 1955, p. 246), parce que H. s'en tient trop exclusivement à *Sein und Zeit* et au « *Kantbuch* », négligeant un peu les écrits postérieurs, en particulier la lettre sur l'humanisme où se dessine une évolution, ou plutôt une maturation, un progrès de la pensée s'orientant désormais vers « *Zeit und Sein* ». Il ne nous semble pas qu'il ait réussi à pénétrer au « centre de la pensée » de Heidegger et à le comprendre comme le firent, après lui, Dondeyne, ou Welte pour Jaspers. Riche de réflexion et de vastes lectures, le livre du P. H. se développe d'une manière sinueuse. On a plus d'une fois l'impression d'*excursus,* précieux en eux-mêmes, mais qui ne conduisent pas au cœur de la question. Le point de vue qu'il adopte est fort heureux. L'être ne se révélera authentiquement qu'à partir de l'acte plénier de l'intelligence, qui s'achève au-delà de la pure connaissance. Tellement que le sens de l'acte de conscience dépend du sens de l'être. D'où le premier chapitre s'interrogeant, à partir de la conscience, sur le sens de l'être. Ce qui mène à une longue étude (le deuxième chapitre compte plus de cent pages) de l'être et de la personne dans la perspective de la philosophie traditionnelle. A cette lumière, le troisième chapitre découvre la « connaissance antéprédicative » (nous traduisons ainsi « Vorverstehen») de l'être dans la saisie de notre propre *Dasein.* Il faut faire ici la critique de l'intuition sensible et de l'aperception transcendantale selon Kant et Heidegger et pousser cette critique jusqu'à la transcendance de l'homme au monde, conjuguée avec son immanence. Le chapitre VI reconnaît alors que la vérité n'est pas en devenir et le chapitre VII découvre, à l'origine de l'être, le Créateur disposant « de » l'Univers. Désormais, il est possible de reconnaître le

sens authentique de l'être et son véritable accomplissement. Après quoi, le chapitre IX montrera comment la voix de la conscience ne s'enracine pas dans le *Sein-zum-Ende*, mais dans l'amour de Dieu par-dessus toutes choses; le lien entre la conscience et « l'accomplissement du sens de l'être » s'éclaire enfin à la lumière de la conception thomiste de l'acte de la syndérèse. Nombreuses sont les vues pénétrantes que suggèrent ces pages. A commencer par le titre du livre et le point de départ qu'il assigne (comme H. Kuhn dans « Begegnung mit dem Sein ») à la réflexion métaphysique. Par exemple, l'instrumentalité du corps (p. 118); le temps défini par notre présence à nous-mêmes (p. 224); le rapport entre la conscience et l'amour naturel, « constituant », de Dieu (p. 306 et 328); la connaissance de Dieu, expression conceptuelle de l'expérience de notre libre conversation « avec » le monde (p. 326), la manière existentielle dont il faut concevoir le principe de contradiction (p. 328), la vraie nature de la syndérèse (p. 329-336). Dans son ensemble, le livre du P. H. est vrai dans tout ce qu'il affirme, dans la conception « traditionnelle » qu'il présente de la conscience, de l'être, de leur rapport à Dieu. Nous ne ferions de réserve qu'au sujet du jugement trop négatif porté sur Heidegger qui ne nie pas la vraie transcendance lorsqu'il souligne la manière dont elle s'exprime, en l'assumant, dans le temps et dont la pensée exclut de plus en plus incontestablement tout athéisme.

A. Hayen, S. J.

P. Henrici. — *Hegel und Blondel.* Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der « Phänomenologie des Geistes » und der ersten « Action ». Coll. Pullacher Philosophische Forschungen, III. Pullach bei München, Berchmanskolleg, 1958, 24 × 16 cm., XIX-206 p. Prix : 16,40 marks.

S'attaquer à deux penseurs de l'envergure de Hegel et Blondel, dans une thèse de doctorat, ne pourrait-il sembler une gageure? L'entreprise a cependant été tentée (et réussie) par P. Henrici, qui nous offre les résultats particulièrement importants de sa confrontation.

Le carrefour, auquel il a fixé rendez-vous aux deux maîtres, est celui de l'orientation de base, en même temps que du couronnement et de l'âme même de leur philosophie, et de l'ouverture laissée par elles à une révélation. Le parallèle entre la *Phénoménologie de l'Esprit* et la première *Action* n'est pas nouveau. On s'est plu à souligner la similitude du chemin et du « panlogisme » qui conduit les deux penseurs, par étapes successives, de la certitude sensible à la religion révélée. Et pourtant l'étude attentive du philosophe allemand et du philosophe français révèle bien plutôt une « discordia concors » : d'une part le projet panthéiste de « comprendre » et d'« intégrer » rationnellement le donné révélé; d'autre part, la dialectique existentielle qui doit conduire le philosophe à l'option religieuse. Le problème ainsi posé, il reste à P. Henrici d'en marquer soigneusement les étapes. Une fois les deux œuvres replacées dans la problématique particulière de leurs auteurs, le chapitre III, qui comprend les deux tiers de l'étude, s'attache à dégager techniquement l'opposition des deux dialectiques. En poursuivant, dans l'ordre du phénomène, l'équation entre le contenu expressif de la conscience et le fait qui s'offre à elle, Blondel reconnaît, dès le départ, la transcendance « objective » de l'« autre », qui ne pourra être niée sans que soit détruite du même coup la dialectique. En cherchant à surmonter la contradiction du savoir naturel, existentiellement identique au savoir philosophique, Hegel pose au contraire la réciprocité du rapport dialectique dépassant et intégrant aussi bien le Moi que l'objet. Pour Hegel, il n'y aura rien en dehors du savoir, et la dialectique sera enfermée dans les oppositions formelles que celui-ci révèle et auquel le réel se plie avec une nécessité absolue. Blondel, au contraire, accepte la dualité du donné, dont la dialectique formelle ne peut résoudre l'inadéquation; le recours à une « donnée » nouvelle, existentiellement différente, s'y révèle « factuellement » nécessaire. Les présupposés ontologiques de ces deux dialectiques opposées sont : pour Hegel, la thèse de l'omni-réalité de l'esprit absolu, ou

savoir identique à son objet, que met en œuvre la conscience naturelle; pour Blondel, l'irréductibilité du fait et du donné de conscience, dont l'unité réalisée en fait creuse la place d'une « troisième » dimension dépassant et englobant à la fois le Moi et l'objet. Tandis que Hegel développe une dialectique qui le conduit au fait avec une nécessité absolue, Blondel fait partir la sienne d'un fait, qui en fonde dès lors la nécessité « factuelle ». On saisit l'importance de cette opposition quand il s'agit d'aborder la réalité religieuse. Enfermée dans le savoir et sa nécessité absolue, la dialectique hégélienne est par essence imperméable au mystère, au témoignage, à la réalité historique. Tout à l'opposé, la philosophie de Blondel, parce qu'elle s'ouvre à l'interpellation de l'« autre », dont elle reconnaît dès l'abord la transcendance irréductible, non seulement reste ouverte, mais s'ordonne positivement à la révélation. Paradoxalement, c'est pour avoir été philosophe, rien que philosophe, méthodologiquement et strictement philosophe, que Blondel « attend » la révélation. Ce sont au contraire des présupposés théologiques qui ont conduit Hegel dans son entreprise rationaliste. On ne se cachera pas la grande valeur de cette étude. La précision de sa technique, la netteté de ses analyses, la fidélité de son interprétation, en garantissent la portée. Nous nous permettons de signaler entre autres l'excursus 3 où P. Henrici essaie de renouveler de manière à la fois précise et personnelle l'interprétation de la « nécessité du surnaturel » chez M. Blondel. S. Decloux, S. J.

M. Ritz. — *Le problème de l'être dans l'ontologie de Maurice Blondel.* Coll. Studia Friburgensia, Nouv. série, 21. Fribourg, Edit. Universitaires, 1958, 24 × 16 cm., XVI-123 p. Prix : 12,45 frs.

Cette dissertation expose puis critique, en neuf chapitres, la conception blondélienne de l'être : le problème de l'être, l'idée de l'être, les êtres, l'Etre, les rapports entre l'Etre et les êtres, le problème critique, la substantialité de l'être créé, la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, les conséquences de la doctrine de l'être sur les facultés et les opérations créées. Travail remarquablement consciencieux : information très complète (ignore pourtant la correspondance de Blondel avec le P. Valensin, qui eût pu apporter une lumière décisive), abondance et précision des références, modestie, probité, bienveillance de l'effort de compréhension. Le fruit de ce beau travail est pourtant décevant. M^elle^ R. n'a pas réussi à pénétrer à l'intérieur de la pensée de Blondel et à en saisir la vraie consistance et la vraie profondeur : la tâche était trop lourde, exigeant une grande pénétration d'esprit, une très forte formation théologique, une grande maturité réflexive. Elle demandait aussi une autre méthode, ne se contentant pas de comparer des formules entre elles. Il est vrai qu'il y a chez Blondel un noyau profondément juste, mais il ne nous semble pas que l'auteur ait réussi à le dégager. Il n'a fait, croyons-nous, que l'entrevoir. Nous ne retrouvons ni « l'intention » de Blondel, ni celle de saint Thomas aux pp. 3-4. Nous découvrons surtout, p. 64 (citant l'*Etre et les êtres,* p. 215), que l'auteur n'a pas compris le *Vinculum* blondélien ni sa rigoureuse, mais ineffable (on est au cœur du mystère de l'être) cohésion, qui est bien, cependant, la clé de toute la pensée de Blondel, de son unité et de sa vérité. A. Hayen, S. J.

G. Gentile. — *Opere.* XXXVII. *Discorsi di religione.* 4^e^ édit., Firenze, Sansoni, 1957, 22 × 14 cm., XII-174 p. Prix : 1.800 lires.

Après les trois éditions successives, par Gentile, de ses « Discorsi di Religione », la fondation Giovanni Gentile, qui entreprend une nouvelle et remarquable édition des œuvres complètes du philosophe, inaugure cette publication par le vol. XXXVII, qui nous offre des « Discorsi » quelque peu accrus. On y a ajouté en effet, en appendice, plusieurs articles parus dans diverses revues ou encyclopédies : « Che cosa è la religione? » (1936); « La mia religione » (1943); « Il carattere religioso dell'idealismo italiano » (1935); « La storia delle Religioni » (1922). Chrétien et catholique, tel se proclamait Gentile, qui croyait à la fois à la religion de l'esprit et à la réalité de l'Eglise. Mais catholique « à sa ma-

nière », comme il s'en reconnaissait le droit et le devoir, en vertu de la tension dialectique entre liberté absolue et autorité illimitée. « De même que personne ne me contestera le droit de faire profession d'idéalisme parce que mon idéalisme est le mien et non celui de tous (lequel n'a jamais existé et n'existera jamais), ainsi j'aurai le droit de faire profession de catholicisme, d'un catholicisme qui sera et ne pourra être que le mien. » (p. 127). S. Decloux, S. J.

A. Caracciolo. — *L'estetica e la religione di Benedetto Croce*. Coll. Studi Filosofici, 2. Arona, Paideia, 1958, 22 × 15 cm., 216 p. Prix : 1.500 lires.

Parue entre 1946 et 1948 dans le « Giornale di Metafisica », la première partie de ce travail s'était attiré l'approbation et les louanges de Croce, qui y reconnaissait « une des meilleures interprétations de (sa) pensée ». L'auteur y aborde l'esthétique de Croce en métaphysicien, c'est-à-dire en se posant la question de la vision du monde et du réel qu'elle inclut. Moment intuitif de l'esprit, antérieur à la logique et à la morale, l'art révèle, aux yeux de Croce, si l'on suit pas à pas son évolution à partir de l'*Esthétique* (1902) jusqu'à *La Poésie* (1936), une réalité de plus en plus vaste et profonde. D'abord conçu comme « impression » naturelle, fait brut, où se heurtent des sensations provenant du chaos extérieur et des réactions incontrôlées de la psyché, le sentiment esthétique sera finalement élevé à la pleine dignité humaine : révélation de l'homme tout entier, avec son passé et celui de l'histoire, et, réfléchie en son cœur, la loi même du Réel (lumière et ombre, joie et douleur, élévation et péché). L'évolution métaphysique correspondante a conduit Croce du réalisme ingénu à un pseudo-immanentisme et enfin à un immanentisme apparemment rigoureux, qui ne supprime pas cependant le non-moi et le Moi absolu. Chez Croce l'art est étudié pour lui-même : esprit naturellement religieux, il est même temps libre de toute anxiété et de tout doute; aussi ne se montre-t-il guère soucieux de trouver la réponse à des problèmes ontologiques. Sa foi en une religion immanente est dès lors indépendante de sa réflexion. Et l'immanentisme que développe son esthétique ne suffirait pas à la justifier, puisqu'il ne supprime à aucun moment la nécessité du « donné ». Sa religion est une « foi », non une « philosophie ». Une seconde partie, inédite, étudie « le concept de philosophie et le problème du mal dans les derniers écrits ». S. Decloux, S. J.

R. Jolivet. — *Aux sources de l'existentialisme chrétien : Kierkegaard*. Coll. Les idées et la vie. Paris, A. Fayard, 1958, 19 × 14 cm., 288 p. Prix : 900 frs.

Une esquisse biographique insistant sur le conflit avec l'Eglise établie introduit à l'âme de Kierkegaard (2e partie) et à sa pensée (3e partie). Le *conflit intérieur* (ch. V) comporte des pages heureuses sur la foi et le doute, les preuves de crédibilité, l'ambiguïté de l'immédiat. La *mélancolie de Kierkegaard* (ch. VI) analyse l'échec de l'esthétique et la catégorie de l'épreuve. La lutte contre « le système » (ch. VIII) retiendra l'attention et s'achève sur le portrait de Socrate, penseur existentiel. Le principe des « stades » et leur distinction sont fortement soulignés (analyse de l'intériorité), avant la description du stade esthétique (catégorie du désespoir), du stade éthique (catégorie du général) et des catégories du religieux (pp. 179-209) (catégorie du « devant Dieu » et de l'« angoisse »). La *vie chrétienne* décrit la « subjectivité », la « contemporanéité » et le « scandale » ainsi que le « témoignage ». Une large conclusion (pp. 245-276) campe le penseur existentiel devant Luther et nuance son « luthéranisme » puis son rationalisme — pages capitales — et son « christianisme ». Au total, pareille introduction, sans dispenser de consulter *Le vrai visage de Kierkegaard* de P. Mesnard (cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 884), réduit à l'essentiel — et ce par de très nombreuses citations judicieusement choisies — l'apport du mystérieux danois (l'« exception » dirait K. Jaspers) à la réflexion contemporaine.

J. Gilbert, S. J.

E. Le Roy. — *Essai d'une philosophie première.* L'exigence idéaliste et l'exigence morale. Tome I. *La pensée.* Tome II. *L'action.* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale. Paris, Presses Universitaires de France, 1956-1958, 23 × 14 cm., VIII-442 et 443-880 p. Prix : 1.400 et 1.600 frs.

Nous disposons enfin de l'exposé d'ensemble de la pensée du philosophe « où se groupent et se hiérarchisent toutes les méditations qui ont animé sa vie de recherche et d'enseignement ». Cette œuvre fondamentale éclairera donc et mettra au point les fragments déjà publiés en dissipant peut-être certaines équivoques. Le terme « idéalisme » s'oppose chez lui essentiellement au « chosisme » de l'intelligence au travail dans les sciences. D'ailleurs toute cette pensée prend son élan dans une critique des sciences très élaborée et où aucun groupe d'entre elles n'est négligé. A ce point de vue, peu de philosophies contemporaines paraissent aussi informées. C'est son souci que de transcender à la fois « idéalisme » et « positivisme » au sens classique de ces termes, ce qui exigeait d'ailleurs cette immense information que l'on retrouve aussi dans la critique des systèmes de morale du XIX^e^ s. et du XX^e^ s. Venons-en au principe de cette pensée. Le vrai sens du Cogito, c'est : il y a du réel, c'est-à-dire de l'affirmable, ou mieux : affirmer est possible, permis, nécessaire, déjà fait. Si, dans la pensée qu'affirme le Cogito à titre de réalité fondamentale, on veut tenir vraiment un premier principe, il faut qu'en elle, ce qui donne, ce qui organise le donné et le donné lui-même ne soient au fond qu'une seule chose. Il faut concevoir la pensée comme un mouvement de dialectique vivante, créateur à la fois de sa matière et de sa loi. C'est la pensée-action, ou invention, ou intuition, dont le Cogito nous offre l'exemplaire typique. Toute la difficulté est dans le rapport entre *ma* pensée et *la* pensée. L'auteur le reconnaît à diverses reprises et emploie d'ailleurs souvent l'expression leibnizienne de « monades », ce qui, à soi seul, soulève la même question. Il semble que seule la religion réalise non la fusion mais la conspiration des pensées. Notons, entre beaucoup d'autres, cette formule (p. 865) : « La société religieuse apparaît à l'homme comme un commencement d'incarnation divine, parce qu'elle est le moyen permettant le passage effectif de *chaque* pensée à *la* pensée, *des* esprits à *l'*Esprit ». Cette distinction entre l'Esprit et les esprits, la Pensée et les pensées ne suffit pas à éclaircir le double mystère de l'action exercée par l'esprit sur la matière et de l'indépendance relative que conserve celle-ci par rapport à celui-là, non plus que le « scandale » qu'est pour la pensée le fait de ses propres origines empiriques (cfr p. 826). Si l'effort vital tend à croître sans terme dans les voies d'une perfection spirituelle ascendante, pourquoi la matière? C'est une conséquence fatale en même temps qu'un indispensable moyen de la vie discursive, sans laquelle ni la société ne se formerait, ni l'individu ne parviendrait à la possession de soi-même, ni le monde opérable finalement n'existerait. L'hypothèse d'une chute originelle (« précosmique ») est requise dans cette perspective d'idéalisme intégral par le défaut de correspondance entre ce qui devrait être et ce qui est, quant à la situation de l'esprit par rapport à la matière. Et d'en appeler au christianisme en reconnaissant qu'il n'est pas mauvais de mettre en lumière que la philosophie ne se ferme pas nécessairement sur elle-même, qu'une voie de vie plus haute s'ouvre jusqu'en son sein (p. 841). Tous les moralistes devront tenir compte de l'exposé ample et nuancé consacré à l'exigence morale. Soulignons aussi l'élévation de la pensée de Le Roy quand il décrit la volonté profonde (p. 741), l'inquiétude humaine (p. 756), l'exigence première (p. 773), et les questions suprêmes (l'existence de Dieu, la personnalité divine, l'en-deçà matériel, l'au-delà spirituel, la question religieuse). On ne saurait trop insister auprès du lecteur sur le degré d'affirmation fort variable d'après les questions traitées : que de fois ne s'agit-il que d'hypothèses ou de suggestions. Ce n'est certes pas un « système de propositions également certaines », impression qui se renforce à la seconde lecture de l'ensemble. Par ailleurs, vu l'imprécision *philosophique* sur les rapports entre l'Es-

prit et les esprits, on comprend que des lecteurs y voient surtout un évolutionnisme spiritualiste. Mais le recours à la religion chrétienne pour dissiper cette imprécision et quelques autres d'importance semble devoir nuancer cette impression. J. Gilbert, S. J.

L. Lavelle. — *Les puissances du moi.* Coll. Bibliothèque de philosophie scientifique. Paris, Flammarion, 1958, 19 × 13 cm., 282 p. Prix : 975 frs.

Nous sommes heureux de signaler cette réédition. Lavelle classe *Les Puissances du Moi* parmi ses œuvres morales. Ces dernières ne sont pas étrangères au mouvement de la *Dialectique de l'Eternel Présent*; elles présentent dans une forme plus accessible les intuitions développées de façon systématique dans les grands ouvrages. Dans *Les Puissances du Moi,* nous retrouvons la situation de la personne dans le temps où s'opère le choix de la liberté et la réconciliation du sensible et du spirituel. C'est l'écho des grands thèmes traités dans *De l'Ame Humaine,* le dernier volume de la *Dialectique.* Leur intérêt ne concerne pas seulement le philosophe mais encore le psychologue soucieux de saisir, dans les crises mêmes du psychisme, l'unité de la personne. P. Watté, S. J.

B. Sargi. — *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle.* Coll. Bibliothèque des archives de Philosophie, 7e section. Philosophie contemporaine, 1. Paris, Beauchesne, 1957, 23 × 14 cm., 168 p. Prix : 1.380 frs.

Intéressante dissertation qui accentue deux traits méconnus de l'œuvre et rendent sa pensée accessible à la jeune génération : d'abord la fonction de l'analyse réflexive au cœur même de la participation par laquelle nous accédons à la présence de l'Etre, ensuite la justification de l'individualité et de son libre choix par cette même philosophie de la participation. L'Etre-Acte est « présence totale » en ceci qu'il est antérieur à la dualité du connaître-sujet et de l'être-objet; c'est bien pourquoi les démarches proprement critiques que M. Sargi restitue avec clarté dans sa première partie, appartiennent de droit à la restauration en nous de cette présence totale. Ainsi la critique des idées de néant, de possibilité, d'objet, rapproche singulièrement Lavelle de Bergson; avec lui il partage cet « intellectualisme » qui consiste dans une critique de la critique, par quoi l'affirmation primordiale se reprend sur la pensée par objet et sur sa réflexion infinie. Mais la participation ne justifie pas seulement l'intelligibilité en l'insérant dans l'Etre-Acte, elle justifie encore l'individualité. Il n'y a pas d'alternative vraie de l'Etre et de la liberté si l'Etre est affirmation. Le sens le plus profond de la participation, c'est d'attester l'intimité mutuelle de l'« Acte » et du « Je ». Mon existence, « c'est d'abord l'expérience de la liberté, mais qui, en s'exerçant, doit apparaître comme une simple possibilité avant d'acquérir, en traversant le monde matériel pour s'en délivrer ensuite, l'Essence même qu'elle a voulu non seulement avoir mais être ». Rien donc d'un soi-disant platonisme des formes et des valeurs qui viendrait chosifier l'existence, mais un mouvement de l'existence finie qui tire de sa participation à l'être le sens de son dynamisme propre. L'auteur a préféré dans l'exposition éviter toute polémique et présenter une étude synthétique et globale de la « Weltanschauung » dans une pureté autant que possible originale. Il se limite dans ses citations à la « Dialectique de l'éternel Présent ». Dans sa théorie de l'Absolu, Lavelle se préoccupe moins de prouver son existence, que d'éveiller en chaque conscience le contact personnel avec lui par l'expérience intime de son insuffisance. L'Absolu jouit d'une existence personnelle *indépendante* mais il est à la fois immanent et transcendant à chacun des êtres finis. Si la participation est de la part de l'Absolu une œuvre d'amour par laquelle il crée des êtres finis, elle est de la part du participant une œuvre d'autocréation dans chacune des péripéties de la vie qui ne peut s'achever que par l'amour.
J. Gilbert, S. J.

L. Malevez, S. J. — *Transcendance de Dieu et Création des valeurs.* L'Absolu et l'homme dans la philosophie de Henry Duméry. Coll. Museum Lessianum, Section Philosophique, n° 46. Paris-Louvain, Desclée De Brouwer, 1958, 23 × 15 cm., 140 p. Prix : 110 frs b. ou 990 frs fr.

Ce livre constitue une étude critique de l'ouvrage de M. H. Duméry sur le *Problème de Dieu en philosophie de la religion.* Les lecteurs de la *N.R.Th.* qui en ont goûté la primeur (1958, p. 806-839) seront heureux d'y retrouver les qualités de fermeté, de précision et de pénétration sympathique qu'ils apprécient. Un premier chapitre qui occupe presque la moitié de l'ouvrage est consacré à un exposé synthétique de la pensée de H. Duméry. C'est dans les deux autres chapitres : *La théologie ontologique, L'Anthropologie* qu'il faut chercher l'appréciation, dûment justifiée, portée par le P. M. sur l'ouvrage de M. Duméry. Ce sont eux qui nous retiendront davantage. La théologie « hénologique » s'impose d'abord à l'examen. On sait tout le prix que lui attache M. Duméry et qu'elle seule lui paraît sauver la transcendance du Dieu chrétien. Mais le P. M. croit devoir émettre un doute sur le caractère de la dialectique qui conduit à l'Un, et qui est à la fois dépassement du fini et réduction du multiple. Faut-il y voir une intuition réflexive? Dans ce cas, il est permis de s'interroger sur le rôle qu'y jouent les diverses réductions husserliennes ainsi que la découverte de l'intersubjectivité transcendantale. S'il s'agit, au contraire, d'un raisonnement dont on exprimerait l'essence en disant que « l'aspiration vers l'infini qui nous manque suppose la réalité objective de l'infini actuel », on sera sans doute heureux de retrouver sous une telle formule le principe métaphysique de causalité. Avec cette double remarque cependant, que ce principe n'est ici accompagné, et c'est bien étrange, d'aucune justification critique.

Il convient d'examiner à son tour la théologie hénologique et de voir si oui ou non elle diffère de la traditionnelle théologie ontologique et dans quelle mesure. En dépit de maints passages obscurs, le P. M. croit pouvoir établir que la théologie négative très accentuée de son auteur n'exclut pas l'attribution formelle à l'Un des perfections simples que sont l'intelligence (non-objectivante) et l'amour. Certes il y faut des purifications nécessaires et elles sont rappelées avec force. Conduisent-elles cependant à refuser à Dieu le titre d'Etre et à proclamer l'hénologie exclusive de l'ontologie? Le P. M. démontre clairement, ce nous semble, que la *via eminentiae* de l'Ecole est justifiée par la raison même qui justifie la *via negationis,* et que le rapport d'analogie et de participation, loin d'être une pièce rapportée de la *via ad Deum* entre au contraire dans la constitution de tout objet. Il reste à considérer l'anthropologie dont on sait qu'elle est à l'origine du refus de l'ontologie. M. Duméry, en effet, poursuit le dessein généreux de retourner contre l'athéisme de leurs auteurs la doctrine de la création des valeurs proposée en France par Sartre et Polin. Sans souscrire entièrement, on s'en doute, aux doctrines de l'axiogénie athée, il estime cependant que pour n'être pas stérile, la liberté doit être productive. Il lui appartient de créer son bien et sa vérité sans adhérer à des valeurs préétablies. Une telle conception, pour généreuse qu'elle soit, ne va pas sans difficulté. Dès là que Dieu demeure à la source de l'homme, la liberté humaine semble cesser d'être constitutive sous tous rapports. L'athée sera toujours enclin à dénoncer là une forme d'aliénation. Et M. Duméry lui-même n'ose y contredire tout à fait : « Un Dieu simplement bienfaiteur restera toujours paternaliste ». Aussi bien, il propose une autre issue. Supposons que l'esprit passe de l'autoposition à l'Aséité, qu'il entre en partage de l'absolue spontanéité divine et soit élevé ainsi à une condition surnaturelle, la libération, alors, ne serait-elle pas complète? Mais un tel recours suscite d'autres questions. Et puis, ce recours rend-il les services qu'on attend de lui?

Cette rapide et sèche analyse montrera, nous l'espérons, tout l'intérêt du nouveau livre du P. M. Certes il a volontairement restreint l'objet de son étude à quelques points essentiels. Bien des questions restent ouvertes sur la conception que se fait M. Duméry de la philosophie, de la norme dernière de la philo-

sophie de la religion, de l'idée de création et de procession, etc. Enfin, s'il est vrai qu'une axiogénie absolue des valeurs ne peut être qu'athée, il importerait de critiquer avec tous les développements désirables l'idée d'aliénation. Ce sont des tâches bien vastes sans doute, mais, les lecteurs en conviendront, le livre du P. M. les a trop bien commencées pour ne pas les poursuivre.

A. Thiry, S. J.

R. Rössler. — *Das Weltbild Nikolai Berdjajews.* Existenz und Objectivation. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, 24 × 16 cm., 179 p.

Il est indispensable de connaître l'homme pour comprendre la philosophie de B., car elle est le témoignage d'une expérience spirituelle, l'expression intellectuelle de la destinée intérieure du philosophe, de sa « nature métaphysique ». Plus proche de Kierkegaard que de Jaspers ou de Heidegger, B. se reconnaît lui-même impuissant à maîtriser sa pensée et à l'exprimer avec ordre et cohérence. L'unité de l'œuvre est celle de l'homme. Rössler accordera donc toute son attention à la genèse, au développement de cette œuvre. Deux grandes périodes, coupées par la terrible césure de la Révolution. Au début de la première, le « marxisme critique » de Kiew et de l'époque des emprisonnements. La conversion du marxisme à l'idéalisme et la répudiation du rationalisme se consommeront en 1901. Le personnalisme de B. commence d'éclore dans le refus de ce monde-ci, jugé et condamné à la lumière de l'autre. Enfin, le séjour à Saint-Pétersbourg et à Moscou : influence de Dostoiewsky et de Soloviev, christianisme de tendance moderniste, compris comme la religion de la liberté, du libre amour de l'homme pour Dieu. Au nom du principe de la personnalité, B. critique le christianisme historique, l'Eglise, etc. La réalité chrétienne que nous connaissons n'est pas primitive, mais corrompue. L'être authentique, qui appelle le renouvellement de l'éthique, de la métaphysique et de la noétique, est l'être substantiel, personnel, l'être libre et créateur. A l'époque de la Révolution, B. est ainsi parvenu à un dualisme, pessimiste au premier abord, mais foncièrement optimiste, car il appelle un dépassement eschatologique. La deuxième moitié du livre étudie ce dualisme : moyennant le « symbolisme » de ce monde, il trouve le foyer de son intelligibilité dans l'idée d'« objectivation ». Le monde de l'apparition symbolique naît, en effet, de l'objectivation de l'existence. Création mentale d'un « objet », l'objectivation emprisonne l'esprit dans ce monde en substituant les moyens aux fins et en refusant le monde originel de l'esprit et de l'existence. Source du mal et de la souffrance, elle porte pourtant en elle le principe d'un dépassement. Car elle n'est pas anéantissement, mais corruption. Elle peut, elle doit être vaincue par un effort constant de réforme, de purification, de renaissance. B. s'intéresse moins au monde tel qu'il est et à ses progrès qu'au destin de ce monde, à son destin personnel et à la fin des choses. Si l'idée d'objectivation est la clé de l'expression conceptuelle de sa pensée, l'« intuition » qui s'exprime grâce à elle est plutôt le mystère de la solidarité du mal et de la liberté, la nécessité de la chute pour passer du paradis qui ignore encore la liberté à celui que la liberté révèle.

Telle que Rössler l'a comprise, la « gnose » de B. apparaît profondément humaine, chrétienne, orientale, ou plus exactement russe. Elle s'explique par la personnalité de son auteur et par ses expériences subjectives. Malgré une proximité par moments très étroite et une sympathie toujours très profonde, un catholique ne se déclarera pas entièrement d'accord avec elle. L'explication de cet insurmontable désaccord ne serait-elle pas qu'au foyer de toute pensée et de toute réalité, B. n'est pas arrivé à reconnaître pleinement « l'enveloppement primordial » de la vie, de la conscience, de la liberté et de l'être de l'univers par la Bonté souveraine et la plénitude de l'amour du Père qui nous crée dans son Fils incarné? Cela, notre auteur ne le dit pas et il ne devait pas le dire : il étudie, en effet, en philosophe, la pensée de B. Incomplète, son étude n'en est pas moins remarquablement pénétrante, vigoureuse, nuancée. Nous ne connaissons pas de meilleure introduction à une connaissance vraiment fidèle et profonde du grand philosophe russe et du grand penseur chrétien. A. Hayen, S. J.

P. Duhem. — *Le système du Monde.* Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Tome VIII. Paris, Hermann, 1958, 25 × 16 cm., 512 p. Prix : 3.400 frs.

En 1954 paraissait le tome VI de l'œuvre gigantesque entreprise par celui qui ne sépara jamais la science de son histoire jusqu'à sa mort survenue en 1916. Tâche surhumaine que celle de dépouiller absolument seul, sans collaborateur ni disciple, la masse des manuscrits et des ouvrages qui permirent d'exposer, dans les moindres détails, les doctrines cosmologiques au moyen âge. Le Centre National de la Recherche scientifique a facilité la 2e édition des cinq premiers tomes et l'édition posthume des cinq derniers. Le dixième reste inachevé, l'auteur ayant été surpris par la mort. L'Académie des Sciences garda les manuscrits qui lui furent confiés par Mme Hélène Pierre-Duhem, fille de l'auteur. Le tome VII parut en 1956, le tome VIII en 1958. Nombreux sont ceux qui aspiraient à disposer des cinq premiers tomes. Le cinquième décrivait la *Crise de l'Aristotélisme* en s'arrêtant à l'énigmatique Siger de Brabant, aujourd'hui vivement éclairé par les travaux de M. Van Steenberghe et de ses disciples après ceux du P. Mandonnet, O.P. *Le reflux de l'Aristotélisme* est l'objet du 6e : la réaction de la scolastique latine; Henri de Gand; la doctrine de Proclus et les Dominicains allemands; d'Henri de Gand à Duns Scot; Duns Scot et le Scotisme; l'essentialisme; les deux vérités : Raymond Lull et Jean de Jandun; Guillaume d'Ockam et l'occamisme; l'éclectisme parisien. Les septième, huitième, neuvième tomes ont pour objet *la physique parisienne du XIVe s.* : l'infiniment petit et l'infiniment grand, le lieu, le mouvement et le temps, la latitude des formes avant Oresme, Nicole Oresme et ses disciples parisiens, la latitude des formes à l'Université d'Oxford, le vide et le mouvement dans le vide, l'horreur du vide, le mouvement des projectiles, la chute accélérée des graves, la première chiquenaude, l'astrologie chrétienne, les adversaires de l'astrologie. Le neuvième comportera : la théorie des marées, l'équilibre de la terre et des mers (les anciennes théories), les théories parisiennes. Les petits mouvements de la terre et les origines de la géologie. La rotation de la terre. La pluralité des mondes. L'ouvrage s'achèvera — tome X — par les *Ecoles et les universités au XVe s.* : L'université de Paris au XVe s.; les universités de l'Empire au XVe s., Nicolas de Cuse, l'Ecole astronomique de Vienne, Pétrarque et Leonardo Bruni, Paul de Venise.

Telle quelle, l'œuvre de Duhem a révélé aux historiens de la pensée et de la civilisation la continuité de la filiation entre la science et la philosophie d'Aristote et celles du Moyen Age. Quoique encyclopédique, c'est surtout dans l'étude de la physique et de la mécanique médiévales qu'excellait Duhem. *La science antique et médiévale* (des origines à 1450), tome premier de l'*Histoire générale des Sciences* publiée sous la direction de René Taton (P.U.F., 1957), donnera à l'œuvre de Duhem le contexte nécessaire aujourd'hui pour en comprendre la portée et en percevoir les limites. Souhaitons une prompte publication des tomes IX et X par la maison Hermann qui n'a rien ménagé pour donner à l'œuvre posthume une présentation digne de l'inlassable labeur et de la probité de son auteur.

J. Gilbert, S. J.

V. Tonini. — *Epistemologia della fisica moderna.* Milan-Rome, Bocca, 1953, 21 × 13 cm., 578 p.

Constatant la tendance totalement « a-philosophique » de la recherche et de la réflexion scientifiques d'aujourd'hui (à l'exception du matérialisme dialectique, aucune théorie scientifique ne se présente comme le fondement d'une nouvelle conception du monde : esprit hérité de Faust, plutôt que de Prométhée), l'auteur conclut à la nécessité de remonter à un ordre supérieur pour trouver un point précis de référence. Personne ne songe aujourd'hui à construire un « système du monde » à la manière de Laplace. Par contre, les derniers progrès de la physique semblent exiger une compréhension approfondie de notions jusqu'ici ap-

puyées sur l'expérience à l'échelle humaine. Le but de l'auteur sera donc de retrouver, à travers l'analyse des théories physico-mathématiques modernes, un langage adapté à cette « nouvelle ouverture de rationalité ». Non pas sans doute de fonder immédiatement une philosophie nouvelle sur les données scientifiques, mais d'élaborer, à partir de ces découvertes, une métaphysique concrète particulièrement ouverte et capable d'interpréter les idées principales de la science d'aujourd'hui, tout en respectant scrupuleusement les frontières des domaines et des méthodes.

S. Decloux, S. J.

Dr P. Chauchard. — *La foi du savant chrétien.* Coll. Expériences spirituelles. Paris, Aubier, 1957, 19 × 12 cm., 205 p.

La première partie de ce livre : *Comprendre,* étudie l'aspect scientifique du monde (monde autonome et matérialisme dialectique), l'aspect métaphysique du monde (dépendance et création évolutive), enfin le rationalisme scientifique et le rationalisme catholique. Dans le premier chapitre, l'auteur entend dresser le tableau cosmologique complet que l'on peut aujourd'hui construire à partir des informations objectives de la science. Ce tableau dégage une signification générale, montre toute l'harmonie d'un processus en marche, la spiritualisation du cosmos par la complexification progressive et autoorganisatrice de la matière. Mais il respecte sous cette harmonie d'ensemble toutes les incohérences de détail d'un foisonnement et d'une luxuriance prodigieux. La matière du scientifique n'a plus rien de commun avec la matière du vieux matérialisme; elle s'est spiritualisée. L'esprit est dans l'organisation et le matérialiste est tout autant contraint de l'accepter que le spiritualiste. Rien, dans ce tableau, ne parle de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Cette question ne concerne pas la science. Il est certain que le philosophe devra s'habituer au vocabulaire de l'auteur et que le métaphysicien ne manquera pas de lui demander des précisions décisives avant d'accepter la discussion. A propos des « fausses preuves de l'existence de Dieu », Lecomte du Noüy est jugé sévèrement. La deuxième partie : *Prier,* comporte des pages sur *Adoration et offrande,* où l'on trouvera les vues de l'auteur sur prêtres hommes de science et prêtres ouvriers, et d'autres sur *prière de demande et esprit de pénitence,* qui touchent le problème des guérisons miraculeuses. La troisième partie : *Agir,* examine successivement : *Tâche humaine et morale naturelle, Engagement politique* et *Apostolat libérateur et tolérant,* où les conditions du dialogue entre croyants et incroyants sont exposées. Dans sa conclusion, l'auteur se rend compte des difficultés inhérentes à l'emploi des mêmes mots dans des acceptions différentes par les scientifiques et les théologiens. L'auteur ne s'emporte-t-il pas à propos des prêtres-ouvriers ou des œuvres du P. Teilhard de Chardin, questions trop complexes pour que le public auquel il semble s'adresser puisse se faire un jugement en quelques lignes?

J. Gilbert, S. J.

E. Schrödinger. — *Science et Humanisme.* La physique de notre temps. Coll. Textes et études philosophiques. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 69 frs belges.

Voici le texte de quatre conférences données en 1950 à l'University College de Dublin sous le titre *La science comme élément constitutif de l'humanisme.* L'auteur essaye de décrire avec clarté et non sans humour la situation présente de la physique telle qu'elle s'est développée depuis le début du XX^e^ s. La science n'est pas seulement une emprise utilitaire de l'homme sur le monde mais elle constitue une part de l'effort déployé par les hommes en vue de saisir leur propre situation. La connaissance isolée qu'a obtenue un groupe de spécialistes n'a de valeur que dans la synthèse qui la réunit à tout le reste de la connaissance et seulement dans la mesure où elle contribue réellement, dans cette synthèse, à répondre à la question « *Qui sommes-nous?* ». C'est dans cet esprit que l'auteur se demande si l'indétermination physique pourrait donner une chance au libre arbitre. Selon

lui la physique quantique n'a rien à voir avec ce problème. « Une modification possible du concept physique de causalité ne peut avoir aucune conséquence immédiate pour l'éthique ». Cela n'empêche que la microphysique répond à l'objection du déterminisme classique de Laplace contre le libre arbitre. « La forme remplace la substance comme concept fondamental » ; « La nature de nos modèles » ; « Description continue et causalité » ; « Les difficultés du continu » ; « L'expédient de la mécanique ondulatoire » ; « La prétendue disparition de la frontière entre le sujet et l'objet » ; « Atomes ou quanta, le vieil antidote pour échapper aux difficultés du continu », autant de lumineux exposés de haute vulgarisation.

J. Gilbert, S. J.

Dr E. Huant. — *Biologie et cybernétique.* Cahiers Laënnec, 14e année, n° 2, septembre 1954. Paris, Lethielleux, 1954, 24 × 19 cm., 96 p. Prix : 450 frs.

L'auteur de *Déterminisme et finalités* (Paris, 1946) et de *Connaissance du Temps* (Paris, 1950) nous livre un exposé très documenté dont voici les conclusions. Tandis que la machine agit sur une multiplication d'actes simples, l'esprit semble surtout agir sur une réduction d'actes complexes. Aussi lui est-il possible de présenter d'emblée cette *richesse de nuances* qui reste un facteur incontestable de supériorité humaine. Ainsi s'affirme également cette *polyvalence d'applications* que ne peut présenter la machine électronique strictement attachée à telle ou telle série de problèmes (p. 82). La grande difficulté est de trouver des équivalents électriques qui offrent la même richesse d'information que les données primitives techniques, économiques ou sociales. La réduction devient plus complexe s'il s'agit de soumettre des *problèmes psycho-sociaux,* où entrent en jeu *les impondérables des réactions personnelles.* On voit le danger d'une conception égalisant les potentiels de réaction biologique individuelle, autrement dit le terrain d'éclosion des chances héréditaires, et en particulier de celles dont dépend ce que nous appelons le *génie,* qui a permis entre autres choses l'élaboration des automatismes supérieurs. Ce problème est celui de l'homme même ; il suffirait pour préserver l'équilibre entre l'homme et l'extraordinaire mécanisme qui le prolonge, que le premier maintienne sa valeur intellectuelle dans les mêmes états de réactibilité fonctionnelle que si le problème était encore à résoudre. Une autre difficulté serait *l'interprétation des solutions.* Les réponses des machines « à gouverner le monde » pourront paraître confuses, incompréhensibles ou terriblement embrouillées. Au niveau des *problèmes sociaux,* soit individuellement, soit même collectivement, l'homme est parfaitement capable de vouloir lutter contre sa finalité « d'équilibre homéostatique » au nom d'autres finalités. Il peut se laisser brûler pour une croyance, mourir de faim pour une cause, se faire massacrer en foule pour refuser une domination même « bienfaisante ». Il peut même, contre toute logique, et contrairement à tous les comportements animaux, trouver un goût à ce qui lui nuit, sans qu'il y ait non plus aucune compensation sur le plan de l'espèce. L'« équilibre homéostatique » ne peut tenuir compte de ces données, ou, s'il en tenait compte, tout son fonctionnement en serait faussé. On saura gré à l'auteur d'avoir si lucidement marqué *les limites nécessaires de la cybernétique.*

J. Gilbert, S. J.

## ANTIQUITE

P. Schaerer. — *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate.* Coll. Bibliothèque Historique. Paris, Payot, 1958, 23 × 14 cm., 416 p. Prix : 1.900 frs.

Le professeur de Genève a été guidé par deux intentions : retrouver d'abord les vécus de conscience fondamentaux de l'homme antique sous l'infinie variété des expressions qu'ils revêtent dans les textes, sans établir *à priori* de diffé-

rence entre le mythique et l'historique, le poétique et le rationnel, entre ce qui est communément distingué comme fictif et comme vrai; ensuite éclairer d'une lumière nouvelle, à partir des structures ainsi découvertes, les œuvres maîtresses de la littérature grecque, et, par elles, un aspect singulièrement noble de l'homme éternel. Il s'agit d'une reprise en profondeur de l'*expérience antique*. Homère, Hésiode, les lyriques et les moralistes, les philosophes, Eschyle, Sophocle, Euripide, Aristophane, Hérodote et Thucydide apportent successivement ici leurs témoignages. Ces réponses font apparaître, sous la trame variée des situations et le glorieux vêtement des associations poétiques, l'essence permanente de l'humain, une véritable logique de la vie intérieure. Pour l'auteur, l'*anthropologie* la plus moderne ne saurait trouver une réponse valable dans le seul « examen » que chacun de nous fait de son « moi » au sens où l'entendait trop souvent certaine *psychologie* philosophique postcartésienne *introspectionniste*. A la question qui fut celle du Sphinx, de Socrate, de Pascal : « Qu'est-ce que l'homme? », les grandes réponses viennent d'abord des grands textes et ceux de l'Antiquité « classique » sont parmi les plus révélateurs. En lisant l'Iliade ou Antigone, ce n'est pas seulement Homère ou Sophocle que je découvre, c'est encore et surtout moi-même : je vais au-devant de solutions exemplaires, et je me retrouve en elles. Ainsi se dévoilent les dimensions de notre nature, les itinéraires de notre destin : le corps, le monde, autrui, le temps, la faute, l'expiation, la mort, l'au-delà, le divin... tout le réel et tout le possible de l'homme. En même temps qu'une introduction claire et vivante à la lecture des chefs-d'œuvre de la littérature grecque, cet ouvrage constitue donc une étude anthropologique fondée sur une conception originale qui veut apporter sa contribution à une métaphysique de l'homme incarné qui s'attache aux situations concrètes pour en épouser les rythmes et en dégager les structures et répondre ainsi à l'analyse de *la condition humaine* dans les termes posés depuis une trentaine d'années, autant dire depuis le troisième centenaire de la naissance de Pascal (1923). On en appelle comme *témoins* successivement à l'Epopée, à la Théologie, au Lyrisme, à la Morale, à la Philosophie, à l'Histoire, à la Tragédie, à la Comédie. Les derniers chapitres sont synthétiques : du chaos au cosmos, l'alternative, le choix, et surtout les Dimensions et les Démarches exemplaires de la conscience.

J. Gilbert, S. J.

H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. Zurich, Rhein-Verlag, 1957, 21 × 15 cm., 500 p., 11 h.-t.

Ce livre, réédition inchangée de l'ouvrage paru en 1945, réunit une série d'essais qui, chacun, pourraient constituer une œuvre indépendante. Cependant, ils sont liés d'une forte cohésion interne car ils se présentent comme un faisceau de réponses partielles à la question : dans quelle mesure les mythes grecs ont-ils été assimilés par le christianisme et en ont-ils enrichi la pensée? La première étude définit par opposition le mystère chrétien et les mythes païens et elle applique cette définition à l'analyse de quelques grands mystères : baptême et croix, soleil et lune, Noël et Pâques. Il s'en dégage que, si les grecs ont pressenti la nécessité du mystère pour sauver la religion du rationalisme destructeur, l'Eglise, seule, a sauvé le mystère, le consacrant en sacrements réels. Elle a osé apprendre à l'homme que, dans le sensible même mais au-delà, se cachent les secrets divins, dont la parole divine, survivant en Elle, peut seule donner la clef. Le second essai s'attache au salut de l'âme, présenté dans le mythe de ces racines magiques que sont Moly et Mandragore. Une fois encore le grec, Platon surtout, a entrevu qu'il n'y a pour l'âme de salut qu'en Dieu et l'Eglise a répondu à son attente en lui proposant la foi dans le Logos Incarné, montrant à l'homme qu'il ne peut être humain que s'il accepte d'être céleste, vivant « enraciné » en Dieu. Enfin, la dernière étude est consacrée au « divin Homère » et au vieux mythe de l'Odyssée humaine, navigation périlleuse et marche entravée vers le repos, vers le salut. De nouveau, cette vision fut accueillie par l'Eglise qui la fit réalité. Ainsi, le mystère chrétien a compris le mythe grec, comme une réponse assume la question, comme un cadeau divin saisit l'attente humaine : en la comblant.

P. Maon, S. J.

W. KULLMANN. — *Das Wirken der Götter in der Ilias.* Untersuchungen zur Frage der Entstehung des Homerischen « Götterapparats ». Coll. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, 1. Berlin, Akademie-Verlag, 1956, 24 × 17 cm., 161 p. Prix : 18 marks.

Plus rationaliste en un certain sens que les aèdes et poètes qui l'avaient précédé, Homère a voulu, tout en traitant la matière épique du siège de Troie déjà plus ou moins préformée, mettre en relief les problèmes humains que cette guerre avait posés. Or, pour l'auteur de l'Iliade, cette guerre de Troie avait dû se dérouler dans des conditions semblables à celles dont il avait fait l'expérience. Il fallait donc trouver un compromis entre les traditions des vieux rhapsodes et les sentiments religieux qui dominaient au temps du poète. Selon une conception plus humaine des choses de ce monde, Homère a adapté les vieux mythes à l'expression de sa pensée. Il ne l'a pas fait d'une manière clairement consciente, car, comme le dit M. Kullmann, le compositeur de l'Iliade était avant tout un poète, après seulement un penseur. On constate en tout cas qu'en fait le poète a supprimé les traits fatalistes, de telle sorte que l'intervention des dieux apparaît non comme déterminante, mais comme se limitant à des impulsions. Comme forme caractéristique de l'intervention divine dans l'Iliade, l'auteur signale la parénèse, laquelle se contente d'influencer l'action humaine sans la déterminer et en laissant à l'homme la décision. Cette manière nouvelle, encore qu'implicite, de concevoir le rôle des dieux s'est révélée convaincante et féconde, si l'on en juge par le développement de la poésie ultérieure, dans laquelle cette forme d'intervention des dieux a joué un rôle jusqu'à la fin de l'antiquité. L'auteur termine son travail en constatant que cette manière d'envisager l'action divine se retrouve d'un bout à l'autre de l'Iliade, ce qui est, à sa manière, une preuve de l'unité de l'œuvre. G. Lambert, S. J.

J. DUCHEMIN. — *Pindare poète et prophète.* Collection d'études anciennes. Paris, Les Belles Lettres, 1955, 20 × 13 cm., 390 p.

Les études actuelles consacrées aux religions anciennes ont mis en lumière le fait que, souvent, les poètes antiques se croyaient investis d'une mission religieuse d'ordre prophétique. *Poeta - vates* : déceler la réalité mystérieuse des choses et, de cette découverte, expliciter les vouloirs divins, tel serait le rôle des poètes. De la même manière, au terme de la thèse de M^elle^ Duchemin, Pindare nous apparaît comme l'interprète d'une volonté déifiante, dispensateur d'immortalité par la vertu de l'incantation poétique. Dans la première partie de son ouvrage, l'A. présente les sources divines de l'inspiration pindarique : d'une part, les Muses, déesses de l'intelligence, révélatrices de vérités autrement inaccessibles, et d'autre part, les Charites, forces de vie, chargées de conférer au message la voix persuasive de la beauté, « l'accent qui persuade les hommes » (Bacch., *Od. IX*, cité p. 60). Après les sources l'A. étudie les contenus de l'œuvre poétique. L'objet de la poésie de Pindare est sacré, comme par définition, « puisqu'il vient des dieux par une authentique révélation » (p. 97). Mais quelle sera l'attitude du poète en face des croyances traditionnelles? Des dieux de la mythologie, il en retient surtout deux : Zeus et Apollon; mais ils sont pour lui l'occasion de témoigner d'une spiritualité plus haute : les dieux de Pindare sont étonnamment déshumanisés, tout en gagnant, grâce aux images et aux mythes sous lesquels les présente le poète, une nouvelle personnalité. « Qu'est-ce que Dieu? Sinon ce qu'est le Tout » (p. 123). L'A. analyse ensuite les formes. Elle découvre la valeur sacrée, quasi magique, de certaines expressions, de symbolismes cycliques tels que ceux de l'or, de la lumière et des couleurs éclatantes. Tout ceci converge autour de deux idées centrales qui constituent le fondement de l'œuvre de Pindare, le thème de sa mission religieuse : le triomphe du vainqueur glorifié sur la mort et, au-delà, la déification dans l'immortalité bienheureuse. Quelle est au juste la nature de cette immortalité? Pindare a-t-il pensé gratifier l'athlè-

te « d'une survie réelle, semblable à celle des Iles Fortunées » (p. 333)? Cette question n'a pas reçu de réponse explicite mais, fait remarquer l'A., le moins qu'on doive affirmer est que le poète a voulu « fortement susciter l'espoir de la survie et de la récompense accessible à l'effort humain » (p. 333). A nos yeux, le travail de M^elle^ Duchemin se pare d'un double mérite : d'une part, il trouve son support essentiel dans un examen minutieux du texte et, d'autre part, il nous livre, pour pénétrer une poésie à première vue hermétique, nombre de clefs adéquates. Ainsi, grâce à l'A., Pindare ne nous est plus seulement un poète grec difficile parmi d'autres mais le témoin privilégié d'une pensée religieuse, d'une culture, d'un esprit.

P. Maon, S. J.

*Recherches sur la tradition platonicienne.* Coll. Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, Entretiens, tome III. Vandœuvres-Genève, Paris, Klincksieck, 1955, 23 × 15 cm., VI-242 p. Prix : 2.500 frs. fr.

Ce volume de Recherches s'ouvre sur une étude de M. W. C. Guthrie, consacrée à la conception platonicienne de la nature de l'âme, composée d'un triple courant d'énergies. Le résumé de la discussion qui suit l'article fait ressortir la difficulté de découvrir une unité absolue dans la doctrine de Platon à ce sujet. Au contraire, ne faut-il pas plutôt parler d'une évolution constante mais dans une ligne continue? L'article suivant de M. O. Gigon décrit le renouveau philosophique à l'époque de Cicéron, siècle de retour au classicisme grec, tant en philosophie qu'en poésie. Dans la troisième communication, M. W. Theiler expose les diverses conceptions de Dieu et de l'âme entre lesquelles se partagent les écoles de l'empire et du bas-empire romains tandis que M. P. Courcelle présente après lui certaines interprétations néo-platoniciennes du VI^e^ Livre de l'Enéide, surtout chez les auteurs chrétiens de la Basse Antiquité. Une importante bibliographie complète cet article. M. J. H. Waszink montre l'influence du platonisme sur la pensée du Christianisme primitif et souligne avec beaucoup de pertinence la manière toute personnelle dont il fut assimilé. Songeons par exemple à l'utilisation de termes philosophiques courants mais que le christianisme charge consciemment d'un contenu nouveau. Enfin, M. H. I. Marrou entreprend de définir l'humanisme chrétien selon le Pédagogue de Clément d'Alexandrie et M. R. Walzer met en lumière la place prépondérante du platonisme dans la philosophie de l'Islam. Un index des auteurs, des textes et des sujets clôt très heureusement cette excellente série d'études. En conclusion, nous reprendrons simplement à notre compte la constatation de M. Guthrie que ces discussions montrent à l'évidence « la solidarité étroite entre les recherches sur le platonisme et les recherches sur la pensée chrétienne » (p. 225). A celle-ci nous ajouterons la tradition islamique, nourrie aux mêmes sources et préoccupée des mêmes problèmes.

P. Maon, S. J.

J. Stenzel. — *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie.* 2^e^ édit., Darmstadt, H. Gentner, 1957, 23 × 15 cm., VIII-350 p. Prix : 26,60 marks.

Nous ne pouvons qu'applaudir à cette heureuse initiative de réunir en un volume posthume certains articles rares du grand platonisant que fut J. Stenzel. Le volume que nous avons sous les yeux n'est du reste qu'une réimpression de la première édition de 1956; déjà! Il contient 18 articles, dont nous ne citerons que ceux qui nous semblent les plus originaux. Tout d'abord, une étude sur deux concepts de la mystique platonicienne, *Zôion* et *Kinêsis,* concepts dont on connaît l'importance chez Plotin et, récemment encore, chez Dilthey et Bergson. Mentionnons une analyse remarquable de l'influence de la langue grecque sur la « conception » philosophique, des articles sur le rapport du poétique et du religieux dans la pensée de Platon, sur l'évolution du concept d'esprit dans la philosophie grecque, sur le concept d'illumination, sur le problème de la liberté dans le pla-

tonisme. Nous ne pouvons pas omettre un essai très court mais de toute grande classe dans sa brièveté, consacré à « ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie de l'antiquité classique » : à propos d'un chapitre de l'histoire de la philosophie, l'auteur y tente de dégager certaines lignes de force de la philosophie de l'histoire. Enfin, le volume contient la bibliographie des œuvres de l'A. qui, on le sait, ne s'intéresse pas à Platon seulement mais aussi — et de fort près — à Hegel et Dilthey. Ce livre ne peut donc que combler l'historien de la philosophie qui, pour certaines matières, se reconnaîtra toujours un peu l'élève plus ou moins proche de J. Stenzel. P. Maon, S. J.

## OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

*Actas del Congreso Nacional de Perfeccion y Apostolado, Madrid 23 sept.-oct. 1956.* I-III. Madrid, Coculsa, 1957-1958, 1247, 855 et 1179 p.

AMBELAIN R. — *La notion gnostique du démiurge dans les Ecritures et les Traditions Judéo-chrétiennes.* Paris, Adyar, 1959, 142 p. 600 frs.

ARCY (D') M. C., S. J. — *The Sense of History Secular and Sacred.* Londres, Faber & Faber, 1959, 310 p. 30 sh.

AUGUSTIN (S.). — *Œuvres.* 34. *La cité de Dieu.* Livres VI-X. Edit. G. BARDY et G. COMBÈS. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 672 p. 270 frs b.

BÁNK J. — *Connubia Canonica.* Rome, Herder, 1959, XVI-600 p. 4.400 lires.

BARCLAY W. — *The Mind of St Paul.* Londres, Collins, 1958, 256 p. 16 sh.

BARTH K. — *Christ et Adam d'après Romains 5.* Genève, Labor et Fides, 1959, 80 p. 4,80 frs.

— *Lettre à un Pasteur de la R.D.A.* Ibidem, 1959, 65 p.

BARTZ W. — *Die lehrende Kirche.* Trèves, Paulinus-Verlag, 1959, XVIII-188 p. 19,80 marks.

BASETTI-SANI G., O.F.M. — *Mohammed et saint François.* Paris, Office général du Livre, 1959, 284 p.

BEGIN F. R. — *Natural Law and Positive Law.* Washington, The Catholic University of America Press, 1959, XII-180 p. $ 2.00.

BEILER W. — *Christus und die Pharisäer.* Vienne, Herder, 1959, XII-272 p. 156 S.

BENNETT A. P. J.C.D. — *The Jurisdiction of the Archbishop of Canterbury.* Rome, Univ. Grégorienne, 1958, VIII-204 p. 2.000 lires.

BERGHOFF St. — *L'évangile dans la vie quotidienne.* Tournai, Casterman, 1959, 224 p. 105 frs.

— *Recueil d'exemples pour sermons et conférences.* Ibidem, 1959, 184 p. 72 frs.

BERNHART J. *Heilige und Tiere.* Munich, Ars Sacra, 1959, 240 p. 10,80 marks.

BOURGY P., O.P. — *La résurrection du Christ et des chrétiens.* Bruxelles, Pensée catholique, 1959, 88 p.

BUISSON L. — *Potestas und Caritas.* Cologne, Böhlau, 1958, XII-448 p. 34 marks.

CAMPANELLA T. — *Della grazia gratificante.* Rome, Centro Internazionale di studi umanistici, 1959, 227 p.

CHAVAZ E. — *Catholicisme romain et protestantisme.* Tournai, Casterman, 1958, 160 p. 69 frs.

CONGAR Y., O.P. — *Si vous êtes mes témoins...* Paris, Cerf, 1959, 128 p. 570 frs.

COPLESTON Fr. — *Histoire de la Philosophie.* 3. *La Renaissance.* Tournai, Casterman, 1958, 516 p. 225 frs b.

CRUYSBERGHS K. (Mgr). — *Uren van vroomheid.* Louvain, Vlaamse Drukkerij, 1959, 112 p. 60 frs.

DUPUY M. — *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité.* I et II. Paris, Presses Universitaires de France, 1959, IV-756 p. 1.800 et 1.200 frs.

— *La philosophie de la religion chez Max Scheler.* Ibidem, IV-282 p. 1.200 frs.

DU SARMENT A. — *Lettres inédites de mon parrain Paul Claudel.* Paris, Gabalda, 1959, 140 p. 600 frs.

EGAÑA (A. DE), S. J. — *La teoria del Regio Vicariato Español en Indias.* Rome, Univ. Grégorienne, 1958, XXVIII-315 p. 3.000 lires.

ESTIBÁLEZ L. M., S. J. — *Mi ser y mi destino.* Bilbao, Mensajero del Corazón de Jesús, 1958, 312 p.

FAGE J. D. — *An Atlas of African History*. Londres, E. Arnold, 1958, 64 p., 62 cartes. 30 sh.

FILIOUX J.-C. — *Le psychisme animal*. Paris, Edit du Cerf, 1959, 104 p. 600 frs.

FINANCE (J. DE), S. J. — *Ethica generalis*. Rome, Univ. Grégorienne, 1959, 338 p. 1.800 lires.

GALLAY P. — *Grégoire de Nazianze*. Paris, Edit. Ouvrières, 1959, 104 p. 390 frs.

GAUTIER J. — *Un prêtre se penche sur la vie animale*. Paris, Crepin-Leblond, 1958, 158 p.

GOODING D. W. — *The Account of the Tabernacle*. Londres, Cambridge University Press, 1959, XII-117 p. 22 sh 6 d.

GRANT Fr. C. — *The Gospels*. Londres, Faber & Faber, 1959, VIII-216 p. 21 sh.

GUELLUY R. (Chan). — *L'esprit communautaire surnaturel*. Bruxelles, Pensée catholique, 1958, 52 p. 21 frs.

HAYEK M. — *Le Christ de l'Islam*. Paris, Edit. du Seuil, 1959, 288 p.

HENRY M.-L. — *Das Tier im religiösen Bewusstsein des alttestamentlichen Menschen*. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1958, 52 p. 3,80 marks.

HOLLENBACH J. M., S. J. — *Der Mensch der Zukunft*. Francfort s/M., J. Knecht, 1959, 452 p. 17,80 marks.

HORATCZUK M., S. J. — *En route vers Dieu*. Tournai, Casterman, 1959, 104 p. 63 frs.

HORNEF J. — *Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder?* Vienne, Herder, 1959, IV-192 p. 45 S.

IGNACE (Saint). — *Journal spirituel*. Edit. M. GIULIANI, S. J. Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 148 p.

— *Lettres*. Edit. G. DUMEIGE, S. J. Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 527 p.

IPARRAGUIRRE I., S. J. — *Espiritu de San Ignacio de Loyola*. Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1958, 208 p.

*Jahrbuch für Antike und Christentum*. I : 1958. Munster, Aschendorff, 1958, 160 p. 15 marks cartonné ; 17,50 marks relié.

JANY A. — *Les torturés de la Chine*. Paris, Mignard, 1958, 320 p.

JIMÉNEZ URRESTI T. I. — *Estado e Iglesia*. Vitoria, Editorial del Seminario, 1958, XXXII-493 p.

KOCH G. — *Die Auferstehung Jesu Christi*. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1959, VI-338 p. 29,40 marks.

LÉONARD A., O.P. — *Dialogue des chrétiens et des non-chrétiens*. Bruxelles, Pensée catholique, 1959, 80 p. 33 frs.

*Liturgisch Woordenboek*. Aflev. 1. Maaseik, Romen en Zonen, 1958, VIII p., 320 col. 140 frs.

*Liturgisches Jahrbuch*. 8. Jahr. 1958. Munster, Aschendorff, 1958, IV-256 p. 14 marks cartonné ; 16,50 marks relié.

LIUIMA A., S. J. — *Aux sources du traité de l'amour de Dieu de saint François de Sales*. Rome, Univers. Grégorienne, 1959, XLVIII-340 p. 3.500 lires.

LOEW J. — *Journal d'une mission ouvrière*. Paris, Edit du Cerf, 1959, 476 p.

LUYTEN N. M., PORTMANN A., JASPERS K et BARTH K. — *Immortalité*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, 71 p. 4 frs.

*Maria et Ecclesia*. Vol. V. : *Mariae Potestas regalis in Ecclesiam*. Rome, Academia Mariana Internationalis, 1959, VIII-248 p. 1.800 lires.

*Marian Studies*. Volumes IX et X. Paterson, Franciscan Monastery, 1958 et 1959, 147 et 197 p. $2,50 le vol.

MARTIN W. O. — *Metaphysics and Ideology*. Milwaukee, Marquette University Press, 1959, VIII-87 p. $2.50.

MONLÉON (Dom J. DE). — *Les noces de Cana*. Paris, Nouvelles Editions Latines, 1959, 160 p. 450 frs.

*Officium Hebdomadae Sanctae et Octavae Paschae cum Cantu*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1959, XXIV-736-31* p.

ORBE A., S. J. — *Hacia la primera teologia de la procesion del Verbo*. Vol. I, 1 et 2. Rome, Univ. Grégorienne, 1958, XX et VIII, 822 p. 6.000 lires.

PLOTIN. — *Opera*. Tomus II. *Enneades* IV-V. Edid. P. HENRY, S. J. et H.-R. SCHWYZER. Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, LIV-504 p. 450 frs.

PRENTER R. — *Schöpfung und Erlösung. Dogmatik*. Band 1. Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1958, VIII-272 p. 14,50 marks.

*Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart.* Lief. 45-48. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1959, col. 193-576. 16,80 marks.

*Répertoire international des centres d'étude des civilisations et de leurs publications.* Bruxelles, 11 Boulevard de Waterloo, 1959, IV-156 p. 75 frs.

RICHARDSON A. — *An Introduction to the Theology of the New Testament.* Londres, S.C.M. Press, 1958, 423 p. 30 sh.

ROGUET A.-M. — *On nous change la religion!* Paris, Cerf, 1959, 128 p. 330 frs.

ROMBACH E. — *Die Mariendichtungen von Louis Mercier (1870-1951).* Munster, Aschendorff, 1959, IV-104 p. 7,80 marks.

RONDET H., S. J. — *O vous, Mère du Sauveur!* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1959, 112 p. 400 frs.

RUSSO B., S. J. — *Vicende dottrinali del diritto politico democratico.* Rovigo, Istituto Padano di arti grafiche, 1959, IV-150 p.

SALMON P., O.S.B. — *Les « tituli psalmorum » des manuscrits latins.* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 192 p. 1.650 frs.

SCHALLER J.-P. — *Direction des âmes et médecine moderne.* Tournai, Casterman, 1959, 160 p. 72 frs.

SCHMAUS M. — *Katholische Dogmatik.* IV, 2. *Von den Letzten Dingen.* 5e édit., Munich, M. Hueber, 1959, XX-748 p. 26 marks broché; 29,80 marks relié.

SCHMITT A. M., O.S.B. — *Martyrologe romain.* Nouv. édit., Tournai, Casterman, 1959, 609 p. 225 frs.

SCHNEIDER G. — *Kernprobleme der Christentums.* Stuttgart, Ehenfried Klotz Verlag, 1959, 256 p. 17,60 marks.

SCHÖKEL L. A. — *El hombre de hoy ante la biblia.* Barcelone, Flors, 1959, VIII-146 p.

SCHREIBMAYR Fr., TILMANN Kl., etc. — *Manuel du catéchisme biblique.* Tome I. 2e partie. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 410 p. 1.260 frs.

SCHUTZ R. — *Vivre l'aujourd'hui de Dieu.* Presses de Taizé, 1959, 133 p. 540 frs.

SEMMELROTH O., S. J. — *Ich Glaube an die Kirche.* Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1959, 120 p. 7,80 marks.

SIH P. — *De Confucius au Christ.* Tournai, Casterman, 1959, 184 p. 75 frs.

SIMON U. — *Heaven in the Christian Tradition.* Londres, Rockliff, 1958, XVIII-310 p. 42 sh.

SPICQ C., O.P. — *Agapè dans le N.T.* Paris, Lecoffre, 1959, 409 p. 3.400 frs.

STRAUSS G. — *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1959, VI-160 p. 12 marks.

TELLECHEA IDIGORAS J. I. — *La Inmaculada Concepcion en la controversia del P. Madolnado con la Sorbona.* Vitoria, Editorial del Seminario, 1958, XVI-448 p.

THOMAS D. W. — *Documents from Old Testament Times.* Edimbourg, Th. Nelson, 1958, XXVI-302 p. 21 sh.

THURIAN M. — *L'Eucharistie.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, 286 p. 8,50 frs.

THURNEYSEN E. — *La foi et les œuvres.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, 186 p. 7,50 frs broché; 10,50 frs relié.

UBACH (Dom B.). — *I i II dels Paralipomens. Esdras-Nehemias.* Monestir de Montserrat, 1958, 398 p.

VALVERDE J. M. — *Cartas a un cura escéptico en materia de arte moderno.* Barcelone, Seix Barral, 1959, 115 p.

VAN LIER H. — *Les arts de l'espace.* Tournai, Casterman, 1959, 400 p. 96 frs.

VERMEYLEN A. — *Sainte Thérèse en France au XVIIe siècle 1600-1660.* Louvain, Publications Universitaires, 1958, XI-298 p. 280 frs.

WEILK L., S. J. — *Attisez la Flamme.* Tournai, Casterman, 1958, 240 p. 84 frs.

WILLEMS E., S.O.Cist. — *Esquisse historique de l'Ordre de Cîteaux.* 2e partie : *1493-1958.* Bruxelles, Librairie encyclopédique, 1958, 290 p. 195 frs.

... *Y él llama.* Barcelone, J. Flors, 1958, X-264 p.

---

*Les Gérants* : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
*Administrateur-Délégué* : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*